EL MONTE ATOS, FARO DE LA ORTODOXIA. ASPECTOS DE LA RELIGIOSIDAD ORIENTAL[1]

Antonio BRAVO GARCIA
Universidad Complutense

El motivo principal que ha llevado a la celebración de este pequeño ciclo sobre el Monte Atos[2] incluido, como Ustedes saben, en una uni-

[1] El texto de este estudio, con algunos añadidos menores, es el que fue leído en la conferencia del mismo título dada el 26 de octubre de 1989 en la *Residencia de Estudiantes del CSIC*, en Madrid; se ha ampliado la redacción original con las correspondientes notas y bibliografía.

[2] Una información bibliográfica muy amplia sobre el Monte Atos, a cargo de I.Doens, puede verse en las páginas 337-483 del vol.II de *Le Millénaire du Mont Athos (963-1963). Études et mélanges (Atti del Convegno int. di studio. Venezia)*. Chevetogne 1964. Listamos aquí una serie de trabajos que pueden ser útiles a la hora de obtener una información general (y en muchos casos muy particular) sobre los monasterios y su entorno, aunque dejamos de mencionar artículos, también de mucho interés, recogidos en las diversas enciclopedias y diccionarios generales de historia eclesiástica, teología, liturgia, espiritualidad, etc., que existen en la actualidad ya sea completos o todavía en proceso de publicación: Sp.Lampros, *«Tà Pátria toû Hagiou Orous»*, *NE* 9 (1912) 116-161 y 209-244, R.M.Dawkins, *The Monks of Athos*, Londres 1936, R.Pabel, *Athos, der heilige Berg.Begegnung mit den christlichen Osten*, Münster 1940, R.Byron, *Monte Athos. Paese governato da Dio*, tr. ital., Milán 1952, E.Amand de Mendieta, *La presqu'île des Caloyers. Le mont Athos*, París-Brujas 1955, S.Loch, *Athos the Holy Mountain*, Londres 1957, C.Cavarnos, *Anchored in God: An inside Account of Life, Art, and Thought on the Holy Mountain of Athos*, Atenas 1959, P.Sherrard, *Athos. The Mountain of Silence*, Oxford 1960, A. Xyggopoulos-G.Varlamos, *The Holy Mountain Athos*, Atenas 1963, K.Weitzmann, *Aus den Bibliotheken des Athos*, Hamburgo 1963, J.Norwich-R.Sitwell, *Mount Athos*, Londres 1966, P.Huber (ed.), *Athos*, Zurich 1969, E. Amand de Mendieta, *L'art au Mont Athos*, Salónica 1977, S.Kadas, *Mount Athos. An illustrated Guide to the Monasteries and their History*, Atenas 1979, E.Grassi, *Monte Athos. Itinerario alla montagna degli asceti*, Milán 1981, Th.M.Provatakis, *Le Mont Athos*, Salónica 1983, E.R.Galbiati, *Monte Athos, la república de la fe*, tr. esp., Madrid 1985, Monje Doroteo, *Tò Hágio Oros. Múēsē stēn Historia tou kaí tē Zoē tou*, Katerini s.a. (¿1986?), M.Capuani, *Monte Athos. Baluardo monastico del Cristianesimo orientale*, Novara 1988 y G.Smynarkis, *Tò Hágion Oros*, Karyés, M.Atos 1988 (reimpr. de la ed. de 1903). Mencionemos también aquí, por lo que toca al arte en general y a la documentación

dad temática más amplia que lleva por título general *Viajeros y exploradores,* es, simplemente, un viaje de estudios a aquella península griega que, hace algunos meses, realizamos un grupo de profesores e investigadores españoles, acogiéndonos a la amable invitación de las autoridades de aquel país y a los buenos oficios de su Embajador en España. La obligada cosecha de fotos y diapositivas, el cúmulo de impresiones recibidas y las muchas lecturas previas sobre lo que esta región de Grecia significa en la historia de Bizancio y de la Europa oriental, nos hicieron pensar en la posibilidad de poner a disposición de un público más numeroso parte de este material, reelaborado con alguna reflexión posterior; gracias, finalmente, a la benevolencia de los organizadores, colaboradores y patrocinadores de este ciclo y, por supuesto, a la atención que Ustedes ya han demostrado por el tema al venir aquí, me encuentro en esta casa, en este viejo salón cargado de añeja historia intelectual de nuestro país, para hablarles del Monte Atos y de su papel como faro de la Ortodoxia.

Debo decir —lo primero de todo— que, a diferencia de la otra conferencia del ciclo y, en perfecta coincidencia con la opinión de quien la va a pronunciar, mi amigo y colega el Profesor D. Pedro Bádenas de la Peña, en mi charla no traeré ante su vista imágenes de iconos, delicados frescos, miniaturas de ricos códices o cualquier otra manifestación visible de la religiosidad atonita sino que me limitaré a bosquejar ante Ustedes con rápidos trazos —y en su dimensión histórica— un paisaje interior que está bajo la hermosa apariencia externa de lo que hemos podido contemplar en nuestra visita; centrando su atención en tres manifestaciones concretas (el monacato, la devoción por los iconos y, sobre todo, el movimiento espiritual denominado Palamismo)[3], me propongo llevarles a contemplar un poco más de cerca algunas de las más importantes contribuciones de los monjes del Atos

---

que conservamos, VV.AA., *The Treasures of Mount Athos,* Atenas 1974-1987, Ph.Meyer, *Die Haupturkunden für Geschichte der Athosklöster,* Leipzig 1894 (hay reimpr.), la serie en curso de publicación, en París, *Archives de l'Athos* y, finalmente, la vieja serie de actas publicadas por L.Petit *et alii* como suplementos de la revista *Vizantiiskii Vremennik,* ahora reeditadas.

[3] La elección de estos tres aspectos no es casual; aparte de su importancia, más o menos manifiesta a los ojos de cualquier visitante del Atos, ya en A.Ducellier *et alii, Byzance et le monde orthodoxe,* París 1986, p.291, puede leerse que «c'est, entre les Ve et VIIe siècles, la conjonction des spiritualités populaire et monastique qui impose à toute la Orthodoxie trois modèles de piété complémentaires, le mépris de l'intellect, le culte des reliques, la vénération de l'icône». Tenemos aquí, pues, dos de aquellos aspectos de la espiritualidad bizantina (monacato y veneración de los iconos), que destacan desde época muy primitiva, sin olvidar que, en el desprecio al intelecto en teología, está una de las bases de la doctrina palamita, como más adelante se verá.

a la Ortodoxia —al Cristianismo Ortodoxo quiero decir— y su supervivencia hasta hoy día en el Este de nuestro continente.

Por supuesto, no hace ni falta aclarar que, aunque el tema de la charla parezca bastante más libresco que lo que cabría esperar del fruto y descripción de un viaje —y me temo que lo sea—, sin embargo, no pretendo sino servirme de otra manera de poner ante sus ojos lo que hoy día, en buena parte, todavía puede ser contemplado en el Monte Atos por quien se detenga a mirar con atención. La visión de los paisajes abruptos, de la soledad de las cuevas, de los inmensos monasterios y también de los más pequeños y recoletos, la penumbra luminosa de las pequeñas iglesias recargadas de iconos y del humo de las velas, la contemplación, en suma, de los múltiples tesoros que allí se encuentran, así como el trato con los monjes, sus conversaciones, sus peculiares atuendos, en fin, todo, resulta mucho más sugerente si estamos preparados para saber *qué* ver, *qué* significa realmente lo que vemos y *con qué* puede ser comparado en nuestro ámbito cultural.

Un viajero impenitente del siglo pasado, el conde de Gobineau, escribió que «saber viajar, como saber amar, saber comprender y saber sentir, son cosas que no están al alcance de todo el mundo»; «el panorama de Constantinopla» —nos dice en uno de sus libros— [4] «se ha comparado [...] con la bahía de Río de Janeiro. Pero ¿cómo comparar este soberano hacinamiento de innumerables dársenas, que se suceden bajo resquebrajadas montañas [...] donde sólo la naturaleza física se muestra, donde ningún recuerdo humano habla [...]? ¿Qué puede tener de común esta opulencia, en absoluto material, con el panorama de Constantinopla, escenario palpitante, magnífico, elocuente, inteligente, dominio del más grande pasado [...]? ¿Qué significa el más acabado de los paisajes anónimos frente a un tan sugeridor espectáculo? Cuando a la naturaleza física no acompaña la moral,» —concluye nuestro escritor y viajero— «produce poca impresión en el alma, y he aquí por qué los más deslumbrantes escenarios del nuevo mundo jamás acertarían a igualarse con los menores aspectos del antiguo» [5].

[4] *La vida de viaje y otras novelas asiáticas*, tr. esp., Madrid 1972, p. 10 y 13.

[5] Esta misma idea, pero con mayor profundidad, formulación distinta y el inconfundible aura que inspira muchas de las páginas por él escritas, puede ser encontrada en la fascinante autobiografía de C.G.Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, tr. esp., Barcelona 1971, 2a. ed., p.294-295; «he viajado mucho en mi vida y hubiera ido a Roma con agrado» —escribe Jung— «pero no me sentía todavía a la altura de la impresión de esta ciudad [...] Me asombré siempre de los hombres que viajan a Roma como si fueran, por ejemplo, a París o a Londres. Ciertamente se puede gozar estéticamente tanto de una ciudad como de otra, pero cuando se siente uno afectado por el espíritu que ha imperado aquí por todas partes, uno queda impresionado en lo más íntimo; cuando se contempla aquí el resto de una muralla y allí una co-

Sería para mí una gran satisfacción que, tras escuchar o leer la exposición que sobre las cuestiones ya aludidas les haré —procurando evitar, desde luego, la retórica de Gobineau— la contemplación de los paisajes y maravillas del Atos tuviese en adelante para Ustedes —si es que no la tenía ya antes—, ese valor añadido que a tales cosas les confiere, para deleite del viajero ilustrado, del lector o del simple oyente, el poso de la historia, el barniz de la inteligencia, el respeto a las viejas tradiciones y modos de pensar y la atormentada profundidad de la espiritualidad que allí quedaron para siempre depositadas.

En lo que toca al monacato[6], poco es, en realidad, lo que vamos a decir. El monasterio llamado *Gran Lavra* fue la primera comunidad cenobítica del Atos que se rigió por un *typikón*[7], es decir, por un regla-

---

lumna mirarme con rostro inmediatamente reconocible, entonces es otra cosa. Ya en Pompeya» —se confiesa este autor— «supe de cosas indescriptibles y se me plantearon preguntas para las cuales mis capacidades no estaban a su altura».

[6] En general, puede verse un buen resumen acerca de la cuestión en I.Gobry, *Les moines en Occident I. De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales,* París 1985, así como H.Delehaye, «Byzantine Monasticism» en N.H.Baynes-H.St.L.B.Moss (eds.), *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization,* Oxford 1962 (reimpr.), p.136-165; en concreto sobre el desarrollo del monacato ortodoxo en los países eslavos puede consultarse C.Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500— 1453,* Londres 1974, 2a.ed., p.381 ss. Otros trabajos que vale la pena citar, entre los muchos de importancia sobre el tema, son el bien conocido de D.Chitty, *The Desert a City,* Oxford 1966 (hay reimpr) y P.Brown, «Le saint homme. Son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive» (se trata de un artículo publicado originalmente en *JRS* 61 [1971] 80-101 y recogido luego, en tr. fr., en *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive,* París 1985, p.56-106). Para el lector español una introducción puede ser, entre otros libros, D.Knowles, *El monacato cristiano,* tr.esp., Madrid 1969 y A.Masoliver, *Història del monaquisme cristià III. Els segles XIX i XX. El monaquisme oriental. El monaquisme femení,* Montserrat 1981, p.85-134 (especialmente, para el Monte Atos, p.98 ss.). Aclaremos, ya desde este momento, algunas diferencias; ni san Basilio ni san Teorodo Estudita —escribe Masoliver, *o.c.,* p.88-89— llegaron a ser nunca «el que foren, respectivament a Occident sant Benet i la *Charta caritatis* de sant Esteve Harding. En els monestiers orientals, en efecte, no hi ha una regla, ni menys encara les constitutions d'un orden monàstic, sinó més aviat un esquema fonamental comú (procedent en última instància de les regles —o el que amb aquest nom occidentalitzat coneixem— de sant Pacomi i de sant Basili), modificat per la legislació conciliar i les pràctiques litúrgiques posteriors i comunes. A això s'afegeix encara» — continúa este estudioso— «el *typikon,* o carta fundacional (una mena d' «usos i costums»), propi de cada monestir i rebut de l'higumèn o del bisbec (o del mateix emperador), i que confirma l'absolut individualisme que sobre una base comuna a tots caracteritza la vida monàstica oriental».

[7] Puede verse sobre este tipo de documentos, en general, P. de Meester, «Les typiques de fondation *(Typiká Ktētoriká)*», *Atti del V Congresso Intern. di Studi Bizantini,* II (*SBN* 6 [1940] 484-506; hay reimpr.); son también de mucho interés los dos trabajos de C.Galatariotu, «Byzantine Ktetorika Typika: A comparative Study», REB 45 (1987) 77-138 y «Byzantine Women's monastic Communities: The Evidence of the *TYPIKA*», *JÖB* 38 (1988) 263-290.

mento (promulgado éste en concreto por Juan Tzimisces en el año 972), que estaba basado en el que san Teodoro de Estudios aplicó a su monasterio de Constantinopla en el siglo IX. Sin embargo, hay asentamientos monásticos que anteceden en el tiempo a la *Gran Lavra*, ya que grupos de monjes, siguiendo el ideal monástico de san Antonio de Egipto, se habían ido estableciendo allí, en pequeñas *lavrai*, a lo largo de los siglos IX y X; una *lavra* es un pequeño grupo de ascetas, bajo la dirección de uno más experimentado, que hacen su vida separadamente y se reúnen una o dos veces por semana para algún acto cultual. Las diferencias iniciales que aparecen en la organización monástica bizantina son bien conocidas y subsisten hoy en día en el Monte Atos; por un lado, tenemos a los monjes que hacen su vida en monasterios imitando el régimen de las antiguas *lavrai:* son los monasterios llamados *idiorrítmicos*. De otra parte, la también antigua estructura del *cenobio,* es decir, un tipo de monasterio más organizado en lo que toca a la vida comunitaria (comidas en común, actos cultuales frecuentes y regulados también en común, etc.), similar en muchos aspectos a los occidentales[8], subsiste igualmente hoy día. No entraremos en más disquisiciones sobre otras variedades de centros monásticos ni sobre su terminología actual.

Por supuesto, estos dos ideales de vida monástica —ha escrito Donald M. Nicol resumiendo la cuestión—[9] «se consideraron normalmente en el mundo bizantino más como complementarios que como contradictorios y sus partidarios rara vez discutieron los méritos respectivos de ambos estados. Los eremitas vivían en sus celdas —y en el Atos todavía lo siguen haciendo así— pared con pared con los monjes que habitaban en sus monasterios; de todas formas, la creencia en que la perfección más alta y los *charismata* más excelsos podían ser alcanzados únicamente por los solitarios está profundamente enraizada en la tradición ortodoxa. El *coenobium*» —continúa— «podía servir para las necesidades de la multitud que se sentía llamada a la vida monástica pero para los pocos elegidos, los verdaderos «atletas del espíritu»,

[8] Por supuesto, no siempre en la historia del Imperio las instituciones eclesiásticas como las que aquí se describen han conservado todas y cada una de sus características, de forma que es posible señalar, según las épocas, un grado diferente de parecido con las instituciones similares del medievo occidental. A.P.Kazhdan-G.Constable, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies,* Washington D.C. 1982, p.25, llaman la atención sobre este punto, a propósito de un pasaje de Teodoro Balsamón.

[9] «The Millenary of Mount Athos, 962-1963» en J.L.McCracken (ed.), *Historical Studies V. Papers read before the sixth Conference of Irish Historians,* Londres 1965, p.60 (recogido en *Byzantium: its ecclesiastical History and Relations with the western World. Collected Studies,* Londres 1972).

aquél fue únicamente un campo de entrenamiento con vistas a gestas mucho más elevadas [...]».

Quede claro, además, que los orígenes del monacato bizantino no están en el Atos —esto huelga decirlo—, pero no importa; fue la presencia allí de un gran número de centros y monjes, su relevante piedad y el progresivo auge que esta forma de vida tuvo entre los eslavos e incluso los latinos —no olvidemos que hubo un monasterio para latinos en la sagrada península [10], aparte de varios para monjes del Este europeo— lo que hizo que el lugar adquiriese con el tiempo un altísimo rango entre los de su género, rivalizando incluso con los centros monásticos de la capital del Imperio, de corte muy diferente. El año 963 fue el de la inauguración de la *Gran Lavra*, fundada por Atanasio el Atonita; tan solo un año más tarde ya había en ella una comunidad de 80 monjes y todavía en 1903 podía encontrarse allí a más de 500 personas trabajando y orando sin cesar, inmersas en un género de vida que para Teodoro el Estudita, a quien nos hemos referido, venía a ser un verdadero sacramento [11]. Por lo que toca al peso político de su población monacal limitémonos a decir que, aunque no siempre estuvieron en alza, los monjes más relevantes del Atos gozaron de gran prestigio y oportunidades; en el siglo XIV, por ejemplo, casi todos los patriarcas de Costantinopla fueron atonitas (Filoteo, Nilo, Antonio y alguno más) [12].

Un segundo aspecto que cabe tratar aquí, en relación con la espiritualidad del Monte Atos, es igualmente bien conocido por todos Ustedes: se trata de la veneración de los iconos, rasgo muy importante que adorna también hoy día a la Ortodoxia. ¿Qué es un icono? Un icono no es una pintura religiosa como las demás; un icono —como ha

[10] Véase sobre él, en concreto, O.Rosseau, «L'ancien monastère bénédictin du Mont Athos», *Revue Liturgique et monastique* 14 (1929) 530-547.

[11] El pasaje en cuestión (*PG* 99, col. 1524 B) tiene una importancia especial; J.Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, N.York 1979 (reimpr.; hay también tr. ital.), p.56, destaca no sólo que el monacato «is counted among the sacraments of the Church —in a list strikingly different from the post— Tridentine «seven sacraments»— but also,» —y lo que es más importante según este estudioso— que el estado monástico «is considered one of the essential forms of Christian perfection and witness».

[12] «The Hesychasts, who were mostly monks,» —ha señalado R.Browning, «Greeks and Others fron Antiquity to the Renaissance» en *History, Language and Literacy in the Byzantine World*, Londres 1989, p.23— «may have been few in number, but their influence spread far and wide and reached the highest strata of society. In particular they had influential adherents among the higher clergy of Bulgaria, Serbia, Rumania and Russia, an so trascended Greek particularism. Metropolitan Kiprijan of Kiev and Moscow was a Bulgarian by birth, a Greek by education, and a Hesychast». Sobre Kiprijan, remite Browning al reciente estudio de D.Obolensky, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988, p.173-200.

definido muy bien el bizantinista Louis Bréhier— [13] «no pretende dar la ilusión de realidad, como hace la pintura, sino producir un efecto de índole espiritual. Un icono ni es realista ni puramente narrativo sino que extrae de la realidad los rasgos necesarios para que se pueda reconocer a un personaje o una escena y, por ello, cabe decir que se relaciona con el arte histórico. Un icono busca ante todo» —prosigue este autor— «la expresión mediante el juego de las fisonomías, la combinación de líneas, los accesorios, los paisajes; de la realidad el icono hace un símbolo». Tenemos pues aquí un arte sutil, lleno de matices, y sus productos, los iconos, sirvieron tanto para instruir en la religión como para estimular la piedad [14].

La relación de los monjes atonitas con los iconos siempre ha sido verdaderamente especial; dejando aparte el elevado número de estas obras de arte que allí se conservan, su calidad e incluso la piedad y reverencia con que son tratados y sin entrar tampoco en la cuestión de dónde termina el sentimiento religioso y dónde comienza la superstición hoy como ayer, conviene decir que, ya desde los tiempos del movimiento iconoclasta [15], los lazos entre monjes e iconos han sido muy estrechos. Por poner un ejemplo, incluso la llegada de monjes al rocoso asentamiento que es el Atos —según una leyenda— [16] se debió en buena parte a los iconos; en efecto, en el monasterio de *Iviron* [17], se conserva una de estas pinturas, llamada la Virgen de la Puerta *(Portaitissa)*, que, además de ser atribuida a las manos de san Lucas [18], está rodeada

[13] *La civilization byzantine*, París 1970 (es reed.; hay también tr. esp.), p.233.

[14] Véase, entre otras obras, L.Ouspensky, *Essai sur la Théologie de l'Icone dans l'Eglise Orthodoxe*, tr. fr., París 1960, I. P.Sheldon-Willians, «The Philosophy of Icon» en A.M.Armstrong (ed.), *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, p.506-517, E.Sendler, *L'icona, immagine dell'invisibile*, tr. it., Roma 1985 y A.Nichols, *Le Christ et l'art divin. Théologie de l'image dans la tradition chrétienne*, tr. fr., París 1988. De interés en nuestra lengua es N.Zernov, *Cristianismo oriental. Orígenes y desarrollo de la Iglesia Ortodoxa Oriental*, tr. esp., Madrid 1962, p.327-348.

[15] Un resumen de la cuestión encontrará el lector, entre otros, en A.Bryer-J.Herrin (eds.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies (Birmingham 1975)*, Birmingham 1977, Kazhdan-Constable, *o.c.*, p.86-89 y P.Schreiner, «Der byzantinische Bilderstreit: Kritische Analyse der zeigenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis Heute» en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell' Alto Medievo I (Settimana XXXIV)*, Spoleto 1988, p.319-407.

[16] Véase Nicol, «The Millenary», p.61.

[17] Puede verse sobre el particular, entre otros, J.B.Bury, «Iveron and Our Lady of the Gate», *Hermathena* 10 (1897), p.71-99. Información general en Galbiati, *o.c.*, p.72, Smyrnakis, *o.c.*, p.463-464, Doroteo, *o.c.* I, p.269-270 y Lampros, *o.c.*, p.129-130.

[18] Resulta curioso, para el lector español, traer aquí a colación el hecho de que el viajero español del siglo XV Ruy González de Clavijo tuvo ocasión de ver en Constantinopla otro de esos iconos atribuidos a la mano de san Lucas; puede verse

de una curiosa historia. En tiempos del emperador Teófilo (829-842), una viuda escondió este icono para protegerlo de los furores iconoclastas; pues bien, pasados algunos años, el icono llegó a las playas del Atos milagrosamente y nadie pudo sacarlo del mar hasta que un eremita famoso por su piedad, de nombre Gabriel, consiguió hacerlo.

Como Nicol ha observado, lo que de verdad pueda haber en esta leyenda no parece ser poco; se desprende de la narración que, en la época de los emperadores iconoclastas, el Atos se convirtió en el hogar de muchos iconos y, como la historia se repite una y otra vez, aquí y allá, aplicada a otras pinturas, puede pensarse que no fueron pocos los iconos que arribaron a las costas atonitas salvados por monjes que huían de la violencia e intolerancia iconoclasta. El san Nicolás del monasterio de *Stavronikita (Hágios Nikólaos ho Streidâs ẽ Astreidâs)* nos ofrece una leyenda parecida: arrojado al mar en tiempos de la Iconoclastia, fue encontrado por unos pescadores con una concha de ostra adherida a la frente del santo, de ahí que se le llame *streidás,* ostrero [19]. En fin, en *Vatopedi* [20], *Zographou* [21], *Chilandari* [22] y la *Gran Lavra* [23]

---

sobre el particular A.Bravo García, «La Constantinopla que vieron R.González de Clavijo y P.Tafur: Los monasterios», *Erytheia* 2 (1983) 41-42, y también el testimonio de varios viajeros rusos en J.P.Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth Centuries,* Washington D.C. 1984, p.362-366.

[19] Véase Galbiati, *o.c.*, p.44 y Smyrnakis, *o.c.*, p.614.

[20] Según es tradición, un diácono, en un ataque de los árabes (a. 892) contra el monasterio, ocultó una imagen de la Virgen arrojándola a un riachuelo o pozo que hoy se encontraría bajo el suelo del *thysiastẽrion* del *katholikón* y del altar (por eso la Virgen es llamada *Bẽmatárissa).* Setenta años después de la ocultación del icono, el mismo diácono, ya anciano, volvió al lugar y lo encontró, junto a los otros preciosos objetos que allí había arrojado, en perfectas condiciones; se encuentra en una de las dependencias del monasterio de Vatopedi un epigrama commemorativo que reza así en su inicio: *Eph'hydátōn hidryménos ên ho thrónos sou Kyría...* Véase Galbiati, *o.c.*, p.68 y Smyrnakis, *o.c.*, p.429 y 463; otros iconos famosos se veneran en el mismo lugar, como son la Virgen llamada *Esphagménẽ*, la *Antiphōnẽtria* y la virgen *Paramythías.*

[21] Puede verse aquí el icono de san Jorge, que fue pintado milagrosamente sin intervención de manos humanas, es decir, un tipo más entre los iconos *acheiropoiẽtoi*; a propósito de estas imágenes confeccionadas milagrosamente puede verse, entre otros, Bréhier, *o.c.*, p.234. «The earliest images to be venerated by Christians» —nota Sheldon-Willians, *o.c.*, p.515— «had some physical connexion with their archetype, such as the clay tablets which the Stylites of the fifth and sixth centuries made from the sweat and dirt scraped off their bodies and handed down to the pilgrims who visited them, or the «images not made with hands» *(acheiropoietoi)* which originated from materials such as a towel or cloth imprinted with the effigy of the sacred original by physical contact, or reliquaries in the form of the saint whose relics they contained, to wich the power in the relics was communicated by contact. It is perhaps significant» —afirma este mismo investigador— «that the earliest recorded statue of Christ (seen by Eusebius, who did not deny its genuissess) was belived to have been erected by the woman with an issue of blood, whose faith in the effi-

—por citar sólo los más conocidos— se conservan también hermosos iconos de los que se narran desde tiempo inmemorial historias de este tenor y cuya fama de milagrosos no es puesta en duda por los monjes.

Hasta aquí, estos dos elementos tan típicos de la Ortodoxia que brillan sobremanera en el ámbito ascético del Monte Sagrado —iconos y monacato— no presentan una especial originalidad frente a lo que acontece en otras regiones del Imperio[24]; vamos a pasar ahora al tercer y último punto que en nuestra exposición trataremos, en el que la importancia de lo hecho en el Atos, si bien no reviste tampoco una total originalidad, tiene al menos dos notas de gran interés: se trata de un movimiento espiritual muy característico cuya forma definitiva y más conocida se forjó entre los atonitas y, de otro lado, fue un movimiento que tuvo una inmensa resonancia más allá de las fronteras de Bizancio y ha experimentado, en fechas no muy lejanas, un renacimiento espec-

---

cacy of physical contact was justified». Sobre el san Jorge citado véase, en general, Galbiati, *o.c.*, p.76, y Smyrnakis, *o.c.*, p.559.

[22] «También en Khilandari hay un icono especialmente venerado en el mundo ortodoxo: se trata de la Virgen llamada *Trikherusa,* es decir, «de las tres manos», porque para un observador superficial puede parecer que la Virgen (del tipo *Odighítria* pero con el niño a la derecha) tenga una tercera mano debajo de la que sostiene al Hijo. La leyenda» —así lo tomamos de Galbiati, *o.c.*, p.74; véase también Smynarkis, *o.c.*, p.491— «refiere el hecho milagroso a san Juan Damasceno (m.749) que, antes de ser monje en San Sabba en el desierto al este de Belén, era funcionario al servicio del gobernador de Damasco (conquistada por el califa Omar en el año 637). Citado ante un tribunal por su celo en la defensa de los cristianos, se le cortó la mano izquierda. Entonces, el valiente joven tomó la mano amputada y la presentó como signo de fidelidad ante el icono de la Virgen, sin decir ni pedir nada. Pero del icono salió una mano de la Virgen que reimplantó perfectamente el miembro amputado. En reconocimiento, Juan hizo poner en el icono una mano de plata».

[23] El más importante es la Virgen llamada *Koukouzélissa;* véase sobre la tradición que sobre ella corre Galbiati, *o.c.*, p.66, y Smyrnakis, *o.c.*, p.389-390.

[24] No entraremos aquí a estudiar otros aspectos de interés como podrían ser los libros litúrgicos, el ritual, el desarrollo del culto y sus peculiaridades, los objetos, la disposición del templo etc.; sobre el ritual y los libros puede verse amplia bibliografía en R.F.Taft, «Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite», *DOP* 42 (1988) 179-194. Mencionemos también el útil libro de H.-J.Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenzeugnis und Symbolgestalt,* Trier 1980, 2a. ed., introducción general al tema de la liturgia bizantina, y, a propósito de los diversos objetos, llamemos la atención, únicamente, sobre algo que cautiva al visitante del Atos desde el primer día: el sonido y el ceremonial del toque del *semántron.* Las campanas, conocidas en Bizancio ya desde el siglo VI, nos dice Bréhier, *o.c.*, p.213, «ne furent employées dans les églises que tardivement. Dans les villes, comme dans les monastères, leur place était tenue par le *simandre (semántron),* longue planche ou bâton percé de trous, sur lesquels on frappait avec un marteau de fer ou un maillet. Il en était ainsi à Sainte-Sophie en 1200 et, vers 1437, les simandres étaient encore usités à Constantinople en même temps que les cloches. A côté des simandres manuels, dont on se sert toujours dans le monastères, de grands simandres étaient fixés aux tours et aux clochers».

tacular. Estamos hablando, como ya se anticipó al principio, del Palamismo.

John Meyendorff, sin duda uno de los mejores especialistas actuales en las sutilezas de la teología bizantina, ha resumido recientemente los principales problemas teológicos del Palamismo[25], asunto al que ha dedicado varios libros y numerosos artículos[26]; sigámosle de cerca en una rápida visión de conjunto. Lo primero de todo es decir que se llama Palamismo o *Hesychasmo* o bien *Hesychía* a un conjunto de ideas, a una doctrina, puesta en cierta manera de moda por un monje atonita del siglo XIV llamado Gregorio Palamás[27]. En realidad, en los textos antiguos de los eremitas ya se habla de la *hesychía* como de un ideal de vida retirada buscado por los *hesychastas* o solitarios, pero todos estos términos han pasado con el tiempo a significar un fenómeno espiritual concreto, muy debatido en la época de Palamás, y de incalculable influencia[28] como veremos. Fue precisamente un monje del Sinaí, que posteriormente gozó de gran fama entre los eslavos[29], el monje Grego-

[25] «Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy», *DOP* 42 (1988) 157-165 (especialmente pp. 163-164). La bibliografía sobre la controversia palamita es inmensa: D.Stierton, «Bulletin sur le Palamisme», *REB* 30 (1972) 231-341 incluye nada menos que 303 trabajos, lista que no ha cesado de crecer hasta nuestros días. Una breve exposición de los principales problemas, muy documentada, aparte de las obras de Meyendorff que citamos en estas páginas, puede encontrar el lector en St.Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968 (hay reed.), p.128-158; las páginas que a la cuestión dedica Doroteo, *o.c.*, I, p.66-77, son bastante parciales, no recatándose en llamar a Barlaam «Ho papikós probokatóras» y otras lindezas por el estilo.

[26] Véase, por ejemplo, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, París 1959 (hay tr. ingl. e ital.), *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, Londres 1974, M.A.Fahey — Meyendorff, *Trinitarian Theology. East and West: St. Thomas Aquinas — St. Gregory Palamas*, Brookline, Mass. 1977 y *Orthodoxy and Catholicity*, N.York 1965.

[27] Los escritos de Palamás están recogidos por P.B.Bobrinsky *et alii* en tres volúmenes *(Syggrámmata)* publicados en Tesalónica 1962-1970.

[28] «Indeed» —señala Meyendorff, «Mount Athos», p.159— «both the terminology and the essence of hesychasm were known on Sinai since the great St.John Klimakos, abbot of Sinai (seventh century) and must have been preserved in later centuries». A propósito del término utilizado para designar el movimiento del s.XIV véase, en especial, Meyendorff, «Is «Hesychasm» the Right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century?», *Harvard Ukrainian Studies 7* (1983) *(Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševčenko)*, p.447-448.

[29] En Paroria, localidad de los montes Strandza, al S.E. de Bulgaria, fundó Gregorio en 1330 una comunidad que, en opinión de Obolensky, *o.c.*, p.389, «during the next twenty years [...] played a leading part in a revival of contemplative monasticism wich spread in the late Middle Ages through the whole of Eastern Europe»; este renacimiento, por supuesto, estuvo asociado al movimiento palamita. Teniendo en cuenta la influencia ejercida por el monasterio de Paroria y mencionando la opinión de A.Elian, «Byzance et les Roumains à la fin du Moyen Age» en los *Procee-*

rio (1255-1346), quien introdujo en el Atos la *hesychía* y su curiosa forma de oración, también presente de forma más o menos definida en otros muchos autores de época anterior.

En opinión de este Gregorio, conocido como Gregorio el Sinaíta, el monje debe buscar dentro de sí el lugar en que se encuentra el corazón, donde se concentran las potencias del alma, mirar fijamente su propio ombligo, apoyar el mentón sobre el pecho, reducir su respiración al mínimo e invocar el nombre de Jesús sin interrupción; procediendo de esta manera, tras el oportuno entrenamiento, alcanzará una unión inmediata con Dios[30]. Los que así hacían —señala L. Bréhier resumiendo el pensamiento del místico Sinaíta— solían contar que veían una gran luz que les llenaba de una alegría inefable y, en esta luz, la reflexión teológica acabó por ver la luz increada de Dios, distinta de su esencia, tal como, según *Mat.*17, 2, la pudieron ver los Apóstoles en el monte Tabor[31].

Para comprender mejor estos conceptos, hay que aclarar que la tradición patrística griega entendió el mensaje cristiano como un mensaje de *deificación (théōsis)*[32]; quiere esto decir que la aceptación por parte del Hijo de Dios de la naturaleza humana permitía participar a los hombres de la divinidad. Ahora bien, el problema que se planteaba desde antiguo era el siguiente: si la esencia *(ousía)* de Dios es trascendente, entonces sólo las tres Personas de la Santísima Trinidad pueden poseerla y no los humanos. Para Palamás, buen conocedor de las opi-

---

dings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Londres 1967 (hay reimpr.), p.199, Obolensky, *o.c.*, p.390, concluye que gracias a esta *«Internacional hesychasta»*, cuya importancia se hizo sentir más allá de la esfera puramente religiosa, «the differents parts of the Byzantine Commonwealth were, during the last hundred years of its existence, linked to each other and to its center perhaps more closely than ever before».

[30] Véase también un breve resumen sobre el Palamismo en Bréhier, *La civilization byzantine,* p.367 y ss.

[31] «Mientras Cristo oraba *(Lc* 9, 29),» —podemos leer en J.Leal-S. del Páramo-J.Alonso, *La Sagrada Escritura. Texto y comentario... Nuevo Testamento I. Evangelios,* Madrid 1964, p.187, con bibliografía sobre el pasaje en concreto— «su cuerpo se transformó, apareciendo radiante de luz y belleza. Los evangelistas no encuentran palabras para describir aquel espectáculo nuevo que se presentaba a sus ojos y acumulan comparaciones y metáforas expresivas: resplandecía su rostro como el sol; sus vestidos aparecían blancos como la luz, como no les puede blanquear ningún batanero sobre la tierra *(Mc* 9, 2). El alma de Cristo, personalmente unida al Verbo, gozaba en esta vida de la visión beatífica de Dios, cuyo efecto connatural es la glorificación del cuerpo».

[32] Véase, en general, sobre esta importante noción dentro de la Ortodoxia, M.Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs,* París 1970, así como el estudio más antiguo de J.Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs: contribution historique à la doctrine de la grace,* París 1938.

niones tradicionales griegas, la solución estuvo en pensar que lo único que los humanos podían alcanzar era la *energía*[33] o *gracia* divina, es decir, algo divino, por supuesto, algo increado, y, claro está, en modo alguno el simple resultado de una emoción subjetiva, producida en un orante por la falta de oxígeno causada por una determinada postura, ni tampoco un mero juego de palabras.

Gregorio Palamás —escribe Bréhier—[34] «intentó, en fin, justificar el carácter increado de la luz del Tabor por la distinción real, en Dios, entre la esencia y la operación; se trata de una teoría sutil y oscura que viene a parar en que únicamente aquellos que son ayudados por la gracia ven a Dios con sus propios ojos». Una terminología como ésta —nadie lo puede ocultar— sonaba harto extraña a los occidentales ya que, para ellos, la salvación se explicaba en términos mucho más legalistas como son los conceptos de *justificación*[35] y de *imputación* de los

[33] «The knowledge of God» —afirma Meyendorff, *Byzantine Theology*, p.185— «is therefore possible only inasmuch as He reveals Himself, inasmuch as the immanent Trinity manifests itself in the «economy» of salvation, inasmuch as the trascendent «acts» on the immanent level. It is in the fundamental oneness of these «acts» or «energies» of God that the Greek Fathers, particulary Basil and Gregory of Nyssa, discover the decisive and existential sign of the unity of God's essence. Basil's wellknown argument in favor of the divinity of the Spirit is that He has the same «energy» as the Father and the Son. Similary, Gregory of Nyssa proves the essential unity of Father, Son and Spirit from the unity of their operation. This argument» —observa este investigador— «also fits into the context of the Cappadocians' polemics against Eunomius, who affirmed the possibility of knowing God's essence; no knowledge concerning God they asserted, was possible, except from His «energies». En sus *Ciento cincuenta capítulos* (citamos por la edición de R.E.Sinkewicz, Toronto 1988, cap. 64, p.158), escribe Palamás que aquéllos que participan en la iluminación *(tês ellámpseös)* y la poseen en un cierto grado, poseen también el conocimiento de los seres en grado proporcional. Los ángeles, según los escritos de los Padres, también poseen esa iluminación —afirma—, que es *increada (áktistos)* y no es la misma cosa que la substancia *(ousía)* divina. Barlaam, Akyndinos y otros blasfemos —en opinión de Palamás— afirman justamente lo contrario.

[34] *O.c.*, p.369.

[35] Véase J.Serr, «La oración del corazón» en F.R. de Pascual *et alii, La oración del corazón*, tr. esp., Bilbao 1987, p.44-46, con breve exposición de los problemas. «The Western, quantitative attitude toward judgment was also reflected» —han escrito A.P.Kazhdan-A.Wharton Epstein, *Change in Byzantine Culture in the eleventh and twelfth Centuries*, Berkeley-Los Angeles— Londres 1985, p.193— «in the concept of purgatory as a place of account settling; such a region is absent from the Byzantine vision of the hereafter». Sobre el particular puede verse, para Occidente, J.Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, París 1981 (hay tr. esp.). En lo que toca a Bizancio, el trabajo de G.Dagron, «La perception d'une différence: Les débuts de la "Querelle du Purgatoire"», *Actes du XVe Congrès International d'études byzantines (Athènes 1976). IV. Histoire. Communications*, Atenas 1980, p.84-92, pone de relieve que comenzó a discutirse este asunto entre los bizantinos a partir del año 1231, cuando Jorge Bardanes, metropolita de Corfú, se entrevistó en Casola con su amigo Nicolás de Otranto. Son de interés, igualmente, A.d'Alès, «La question du purgatoi-

méritos del sacrificio de Cristo[36] a los pecadores. El debate, de otro lado, pareció reducirse —a juicio de muchos investigadores— a la mística palamita frente al «occidentalismo» de Barlaam[37] y no hay que olvidar que el propio Meyendorff, junto con otros, ha hablado de la dificultad que plantea entender correctamente las formulaciones de Palamás, reconociendo este mismo investigador que la idea del monje atonita es una pura antinomia[38]. Sir Steven Runciman[39], conocido bi-

---

re au concile de Florence en 1438», *Gregorianum* 3 (1922) 9-50, M.Jugie, «La question du purgatoire au concile de Ferrare-Florence», *EO* 20 (1929) 322-332, así como el libro ya clásico de J.Gill, *Il concilio di Firenze*, tr. ital., Florencia 1967, *passim;* entre otros textos importantes, mencionemos aquí la *Responsio Graecorum ad positionem Latinorum de igne purgatorio*, escrita por el cardenal Besarión (ed. de L.Petit en la *Patrologia Orientalis* 15, 61, 1-79, 29); de las discusiones conciliares sobre el tema ofrece un breve y claro resumen Meyendorff, *Byzantine Theology*, p.220-222. A propósito de las precisiones dogmáticas sobre este lugar *(Purgatórion* o *Kathartērion*, según se lee en la profesión de fe que el papa Urbano IV pidió a los delegados griegos en el concilio de Lyon [a.1274]), D.Nicol, *Church and Society in the last Centuries of Byzantium*, Cambridge 1979, p.93, ha escrito que, tras las detenidas explicaciones que los latinos dieron del problema a los bizantinos, poco parece ser lo que la teología bizantina sacó en claro; «one hundred and sixty-five years later, at the Council of Florence, the Latins were dismayed to find that there was still no Orthodox definition of Purgatory; and the Greek bishops at Florence, when asked to clarify their position on the subject, had to admit that their opinions were divided. To say honestly that they did not know what exactly happened to souls after death would have been embarassing. So once again» —concluye Nicol y, en ese mismo sentido no podemos dejar de recordar las reflexiones que ha dedicado A.Toynbee, *Los griegos. Herencias y raíces*, tr. esp., México D.F., 1989, p.88-93, a este curioso modo de proceder en teología dominado por la *oikonomía*—, «they were pressed into formulating a definition of what they preferred to leave undefined». Sobre el concepto de *oikonomía*, verdaderamente un concepto clave en el pensamiento bizantino, puede verse H.Thurn, *Oikonomía von der frühbyzantinischen Zeit bis zum Bilderstreit*, Munich 1960. Finalmente, desde un punto de vista occidental, puede verse, en general, A.E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification —Beginnings to Reformation*, Cambridge 1989, 2.ª ed.

[36] Un resumen de las ideas sobre la redención en el pensamiento medieval occidental (san Anselmo, san Bernardo, Abelardo, santo Tomás y san Buenaventura) puede encontrarse en J.Gimeno Casalduero, *El Misterio de la Redención y la cultura medieval*, Murcia 1988, p.39-133.

[37] «The real issue in the debates» —precisa Meyendorff, «Mount Athos», p.164— «was indeed the notion of *theosis*, or deification, or «participation» *(koinonía)* in God's very Being. If that participation is a participation in the essence of God, God ceases to be unique in this personal existence and trascendent vis-à-vis creatures. If *theosis* is only a paraphrase to designate a psychological experience, or a figure of speech perpetuating a neo-Platonic concept within Christianity, the very significance of the famous phrase of St.Athanasios of Alexandria, affirming that «God became man, so that man might become God» is lost».

[38] Sobre la construcción de este tipo de teología y las dificultades del lenguaje místico puede verse, entre otros trabajos, P.Scazzoso, «La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi», *Aevum* 50 (1976) 195-234. Por mencionar un ejemplo característico

del lenguaje de Simeón, traigámos aquí los versos 10-23 del *himno* XXIII (nos servimos de la edición de los *Himnos* a cargo de J.Koder-J.Paramelle, París 1969 [I], 1971 [II] y 1973 [III]: *Hyperánarche Theé mou, / hòs ou gégonas oudépō / allà hês archēn mē échōn! / Pôs heurēsō tòn entós me / periphéronta se hólon; / Tís moi dōsei katascheîn se, / hòn entós mou periphérō; / Pôs kai éxō tôn ktismátōn, / pôs kai ésō toútōn pálin / kai oud'ésō hês oud'exō; / Hōs mèn álēptos ouk ésō / hōs lēptòs d'ouk éxō pélō / aperígraptos d'hypárchōn / oúte ésō oúte éxō...* He aquí ahora la traducción que acompaña al texto: « ô mon Dieu suréternel, / Toi qui n'as jamais été fait / mais qui es sans commencement! / Comment te découvrir tout entier / toi qui me portes en toi? / Qui me donnera de te saisir, / toi que je porte en moi? / Comment es-tu hors des créatures / et comment en elles aussi, / sans être ni en (elles) ni hors (d'elles)? / «Puisque je suis insaisissable, je ne suis pas en elles; / puisque je suis saisissable, je ne suis pas à l'exterieur, / et parce qu'on ne peut me circonscrire, / je ne suis ni à l'intérieur, ni à l'extérieur...» Hay que señalar, lo primero de todo, que el lenguaje místico no es el teológico; como muestra muy detenidamente R.Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior,* tr. esp., Madrid 1988, 3a. ed, p. 548 y ss., el primero expresa con la hipérbole que le es característica y mediante una desusada riqueza de símbolos e imágenes, muchos de ellos tradicionales en este tipo de literatura, conceptos que, con mucho mayor rigor, el teólogo desarrolla y formula. Por ejemplo, escribe Garrigou-Lagrange, *o.c.,* p.562, los místicos «repiten, sin creerse obligados a explicarlas, las palabras de N.Señor: «Si conocieras el don de Dios, tú misma me hubieras pedido de beber... y yo te hubiera dado el agua viva..., que brota hasta la vida eterna» (Joan., IV, 19-14) [10-14] En cambio, el teólogo las explica: la gracia santificante, expresada metafóricamente por el agua viva, es un hábito infuso, recibido en la esencia del alma, el cual produce en nuestras facultades las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, que se ordenan a la vida eterna. Este comentario del teólogo es, con relación a las palabras del Salvador, lo que el polígono inscrito en la circunferencia es con relación a ésta». En segundo lugar, claro está, tanto el lenguaje místico como el teológico presentan como un todo no pocas dificultades con relación al empleado en la especulación filosófica y no digamos científica; a propósito de esto último, F.Ferré, *Language, Logic and God,* N.York 1961, p.18 —citamos su opinión tomándola de D.Antiseri, *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, tr. esp., Madrid 1976, p.37—, ha escrito que el discurso teológico-religioso que reclama para sí la más profunda significación «no puede ofrecer, en el mejor de los casos, más que incomprensibilidades coloreadas de emociones». Sin entrar en las discusiones propias de la filosofía analítica, resumamos la cuestión diciendo que aquí —en los textos bizantinos que estamos considerando—, aparte de las concepciones teológicas más elevadas, se dan cita el colorido especial que suele revestir a la intuición mística, por un lado, y la imaginería y dominio de las posibilidades expresivas del lenguaje propio de un poeta, por otro. La dificultad de interpretación, por lo tanto, queda asegurada y, todavía más, supone un duro reto para la mayoría de los intérpretes; «el sentido del lenguaje de los místicos, en lo que encierra de preciso y desproporcionado a la vez,» —señala Garrigou-Lagrange, *o.c.,* p.555— «no puede ser bien comprendido sino por aquellos que tienen experiencia de estas cosas, y aun a condición de que el escritor haya sido mirado en sus expresiones. Algunos han abusado de esos términos de un modo a veces ridículo, y han hablado de sobreelevación superseráfica, de «confricatio deifica», de abismo de exinanición cordial, etc., y de cosas semejantes que hacen sospechar sentimentalismo vano y tal vez mística sensualidad». Más adelante nos referimos con mayor detalle a algunos ejemplos especialmente interesantes de otros místicos bizantinos.

[39] *The Great Church,* p.151.

zantinista, resume esta concepción en palabras ajustadas al pensamiento de Palamás que merecen citarse: «God, inaccessible in His essence, is omnipresent in His energies, remaining invisible yet seen».

De todas formas, ya el propio Palamás había advertido que sus expresiones —y así suele suceder con las de todos los místicos— podían ser poco afortunadas, pero dió por zanjada la cuestión con una rotunda frase tomada de san Gregorio de Nazianzo: «nuestra ortodoxia» —dijo— «está en las realidades y no en las palabras» *(ou gàr en rēmasin hēmîn, all'en prágmasin hē eusébeia)* [40]. Uno de los que no consideró zanjada la cuestión y combatió encarnizadamente estas concepciones fue un filósofo calabrés, Barlaam de nombre, quien, nutrido de teología y lógica occidental como ya se ha dicho, llegó a Constantinopla el año 1330. No es momento de extendernos aquí en detalles teológicos abstrusos acerca de esta larguísima y dura polémica que dividió el Imperio; sólo diremos un par de cosas al respecto.

En primer lugar, para muchos estudiosos, la polémica —una «crisis de conciencia bizantina a mediados del siglo XIV»— [41] fue simplemente una lucha entre dos concepciones: por un lado los teólogos imbuidos de tradición clásica y no poca lógica y, por otro, los monjes llenos de misticismo que se oponían a mezclar cualquier concepto filosófico con sus intuiciones acerca de la divinidad [42]. Tendríamos aquí una vez más, en pocas palabras, la misma situación que se repetirá tantas veces en la historia de la cultura occidental: la oposición entre Platonismo, Neoplatonismo y mística —todo lo cual desemboca en un tipo especial de teología— frente a un pensamiento de corte aristotélico (pensemos en su formulación aristotélico—tomista), que dió origen a una teología de

[40] Véase Meyendorff, *«Mount Athos»*, p.163, n.31.

[41] Nicol, «The Byzantine Church and Hellenic Learning in the Fourteenth Century» en G.J.Cuming (ed.), *Studies in Church History* V, Leiden 1969, p.47 (recogido en *Byzantium: its ecclesiastical History)*. «The monks of Mount Athos who began to devote themselves to the practice of hesychia in its technical sense of solitary prayer and meditation» —precisa este bizantinista— «were not revolutionaries. They were giving new life to the precepts and practices of earlier Byzantine mystics such as Symeon the New Theologian. Some of their spiritual zeal was no doubt a reaction againts the secularisation of the monastic ideal, against the current vogue of mixing monasticism with scholarship. Gregory Palamas, who became the spokesman of the Hesychasts, had very pronounced views on the place of learning in the spiritual life. But it was also a reaction against the materialism of western theology».

[42] El humanismo bizantino, según escribe Meyendorff, *Byzantine Theology*, p.55, «always lacked the coherence and dynamism of both Western Scholasticism and the Western Renaissance, and was unable to break the widespread conviction of many Byzantines that Athens and Jerusalem were incompatible. The watchdogs in this respect were the leading representatives of a monasticism which persisted in a staunch opposition to "secular wisdom"».

índole muy distinta [43]. De otra parte, no hay que pasar por alto la politización que, de hecho, tuvo toda discusión teológica —por más que éstas pudiesen versar sobre un punto mínimo— en el Imperio bizantino [44]. A la larga, en resumen, las ideas palamitas triunfaron y con ellas

[43] Pensemos en lo que, resumiendo investigaciones de otros autores (por ejemplo E.Gilson), ha escrito M.Rodinson, *La fascinación del Islam,* tr. esp., Madrid 1989, p.35, a propósito de una situación muy similar: «la obra de Avicena proporcionaba a los latinos un modelo de síntesis original. Esta parecía sobrepasar, englobándolas, las tendencias rivales que se enfrentaban en los medios filosóficos cristianos a finales del siglo XII, derivadas de San Agustín, del pseudo Dionisio el Areopagita y de Aristóteles».

[44] «The dogmatic resemblance between Palamas' doctrine and Hesychastic practice, on the one hand, and Symeon's teaching, on the other,» —escriben Kazhdan-Constable, *o.c.,* p.92— «it's beyond doubt, and the real question is whether the social functions of both doctrines were similar. Is it by chance that Symeon consistently stressed the authority of the emperor and that during the troubles of the civil war (1341-47) Palamas was an adherent of Kantakuzenos, the leader of the aristocracy? Is it accidental, moreover, that Symeon was closely connected, through his system of images, with the world of the imperial court and of the merchants and craftsmen, while Palamas was opposed to the centralizing policy of Alexius Apokaukos and even more so to the urban revolt in Thessalonica? It should also be noted» —concluycn estos autores— «that Symeon stood in opposition to the official church of his day, while Hesychastic ideas were welcomed by the Byzantine church». Sobre implicaciones políticas concretas del Palamismo, Meyendorff, «Mount Athos», pp.159-60, ha escrito recientemente que su alianza política con Cantacuceno ha sido malinterpretada por los estudiosos; «it was assumed that there was common interest between the landowing aristocracy, represented by Kantakouzenos, and the monks, defenders of monastic properties». De todas formas, argumenta Meyendorff, esto es simplificar mucho las cosas ya que también entre los partidarios del emperador hubo muchos antipalamitas y, por descontado, también personajes opuestos a éste —Alejo Apocauco, ya citado, por ejemplo— que se mostraron partidarios de las ideas de Palamás; en opinión de Meyendorff, en definitiva, el conflicto no puede reducirse a un mero enfrentamiento social. De otro lado, tomando en consideración un tipo bien distinto de politización, recordemos que la doctrina palamita, en opinión de Gregoire, «The Byzantine Church» en Baynes-Moss (eds.), *o.c.,* p.116, «it is in truth a mystical Reformation, a new Christianity, which was perchance intended to supply spiritual armour to a nation on the threshold of a slavery which was to endure for half a millennium»; véase también Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian Relations in the fourteenth Century,* Cambridge 1981, p.96 y ss. Reflexiones de interés sobre los aspectos sociales y políticos de muchas de las discusiones teológicas bizantinas puede encontrar el lector en Kazhdan-Epstein, *o.c.,* p.187-196, y —a título de ejemplo muy ilustrador— no estaría de más, entre otras muchas lecturas posibles, comparar lo que estos dos investigadores nos dicen *(o.c.,* p.190-91) acerca de las frecuentísimas discusiones sobre la Santísima Trinidad con lo que, desde un punto de vista psicológico, escribió sobre el mismo tema C.G.Jung, «Ensayo para una interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» en *Simbología del Espíritu,* tr. esp., México-B.Aires 1961, 2a. ed., p.227-307. Para lo puramente teológico, a menudo dejado de lado por los historiadores pese a su importancia para entender diversos aspectos de la realidad social, podemos señalar, entre otros muchos trabajos, Meyendorff, «The Holy Trinity in Palamite

el propio Palamás que, tras su muerte, fue elevado a la dignidad de santo.

Pero el aspecto más interesante del Palamismo es el tocante a la oración[45]. Hemos hablado ya de lo que pensaba Gregorio el Sinaíta y ahora nos toca aproximarnos al meollo de la concepción palamita. Gregorio Palamás escribió lo siguiente: «Cuando el espíritu se entrega a su propia energía, que consiste en el retorno y en la vigilancia de sí mismo; cuando, por esta energía, se trasciende a sí mismo, puede unirse a Dios. He aquí por qué el que quiere apasionadamente vivir con Dios huye de la vida sujeta a la condenación. Elige la vida monacal, ajena al matrimonio. Busca habitar, sin traba ni preocupación, en el santuario de la Hesyquía, lejos de toda relación exterior. Allí libera a su alma, en la medida de lo posible, de todo lazo material y dedica su espíritu a la oración ininterrumpida a Dios en sí mismo y encuentra un medio nuevo y misterioso de subir a los cielos: lo que se puede llamar la tiniebla inasible del silencio iniciador»[46].

Ese medio «nuevo y misterioso» no lo era tanto ya que, como se ha indicado antes, son muchos los precedentes de este tipo de oración; consiste ésta, simplemente, en repetir una y mil veces, sin parar, la breve oración «¡Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mi, pecador!». El orante, ciertamente, puede ayudarse de algunas técnicas corporales, pero el propio Palamás llamó la atención sobre la necesidad de evitar la confusión entre un simple medio auxiliar y el fin último de la oración; por supuesto, esta advertencia fue hecha en vano ya que muchos de los monjes terminaron por confundir la mística de la oración con una mera técnica para caer en trance y de ello se aprovechó, con vistas a sus ataques, el ya citado Barlaam. Las técnicas en cuestión eran dos[47]; o bien se oraba adecuando las palabras a la respiración, lo

---

Theology», en *Trinitarian Theology. East and West*, pp.25-43, y, más generales, H.A.Wolfson, *La filosofía dei Padri della Chiesa I. Spirito. Trinitá. Incarnazione*, tr. it., Brescia 1978, p.275— 322 y B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'historie*, París 1975.

[45] Véase, en general, E.Behr-Sigel, «La prière de Jesus, ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe», *Dieu Vivant* 8(1947), p.64-94 (reimpreso en *La douleureuse joie*, Bellefontaine 1974), P.B.Bobrinsky, «Prière et vie intérieure dans la tradition orthodoxe», *Verbum Caro* 15(1960), p.338-356, y L.Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Roma 1960.

[46] El pasaje, del tratado *Defensa de los santos hesychastas*, lo tomamos de P.Deseille, «La oración de Jesús en la espiritualidad Hesycasta» en De Pascual *et alii*, *o.c.*, p.153— 154. Podemos comparar la última frase con la descripción del Pseudo-Dionisio Areopagita del lugar donde se encuentran los misterios del lógos divino: «en la brillante oscuridad de un escondido silencio» *(katà tòn hypérphōton [...] tês kryphiomústou sigês gnóphon)*. Véase su *Teología mística*, *PG* 3, col. 997 A.

[47] Entre otros, véase Runciman, *The Great Church*, p.146-148.

que podía ayudar al orante a retener su espíritu dentro de sí, en la región del corazón —la ambigüedad del término *pneûma* debe ser destacada—, o bien se acudía a lo que burlonamente llamaba Barlaam *omphaloskopía,* es decir, pura y simplemente, a mirarse el ombligo.

Que aquí hay mucho que nos recuerda a las tradiciones psico—fisiológicas del lejano Oriente —el *yoga* hindú, el *dhikr* musulmán— ya ha sido notado por diversos investigadores; se ha señalado que el núcleo fundamental en la vida espiritual y de recogimiento que nos interesa describir fue, en tiempos anteriores, el monasterio de santa Catalina del Sinaí, de forma que no sería nada raro admitir que, desde la lejana India, a través de Persia, estas ideas hubiesen llegado al mundo árabe y, de ahí, a los bizantinos y a los monjes de aquél monasterio en concreto [48]. De todas formas, Runciman y otros estudiosos se encargan de aclarar que entre otras prácticas de este tipo y la actitud palamita existen grandes diferencias [49].

Como J. M. Hussey afirma [50], describir ese estado de *apátheia* que se alcanza en la *hesychía,* ese silencio espiritual, esa paz del corazón,

[48] «The greatest of Persian mystics, Jelal ad-Din ar Rumi,» —señala Runciman, *The Great Church,* p.136— «came in the thirteenth century to Konya, the ancient Iconium, where he wrote and taught and founded his sect of the Mevlevis, the Whirling Dervishes, who by the gyrations of the dance reach a state of ecstasy. Attitudes suitable for contemplation as well as breathing exercises were known to the Muslim Sufis. It is likely that there was an informal and unwritten interchange of practices between Christian and Muslim mystics». De mucho interés es el trabajo de A.Rigo, «Le tecniche d'orazione esicastica e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini», *RSBS* 4(1984) 75-115; para este autor, *o.c.,* p.81, n.31, los contactos entre bizantinos y musulmanes (en lo que respecta a la técnica del *dhikr)* no pueden negarse. «Così» —escribe— «nella Refutazione di un agareno di Bartolomeo di Edessa (prima metà del XIII secolo) possiamo innanzitutto trovare degli accenni ai mistici sufi che sono chiamati *zekgétes* o *hesychastés (PG* 104, c.1416 b, 1428 a.). Inoltre in questa stessa opera è contenuta una descrizione di una seduta di dhikr collectivo *(ibid.,* c.1428 bc). *Cfr.* anche per i problemi connessi alla datazione di quest'opera A.T.Khoury, *Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et Auters (VIIIe-XIIIe.s.),* Louvain-Paris 1969, 260— 318; *Id., Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.),* Leiden 1972, 242-243». En lo que toca a la mística árabe, un buen resumen puede encontrarse en A.J.Arberry, «Mysticism» en P.M.Holt-A.K.S.Lambton-B.Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam 2 B.Islamic Society and Civilization,* Cambridge 1970, p.604-631; no hemos podido consultar F.Poli, *Yoga ed Esicasmo,* Bolonia 1981.

[49] «The Indian and, to a lesser extent, the Muslim mystic» —nos dice Runciman, *The Great Church,* p.136— «sought to induce a state of auto —hypnosis in which he could become the passive recipient of divinity. The Byzantine teachers were anxious to maintain that such exercises were not an end in themselves but an unessential though helpful discipline». Encontraremos actitudes de «abandono del yo» —la de los *alumbrados,* por ejemplo— más próximas a la práctica oriental, al comparar la mística occidental con la bizantina en otra parte de este trabajo.

[50] *The Orthodox Church in the Byzantine Empire,* Cambridge 1986, p.364.

ese estado de oración perpetua sin palabras como una *visión* «puede ser engañoso en lo que se refiere a la naturaleza esencial de la experiencia y, por supuesto, de la espiritualidad ortodoxa». Isaac de Nínive, llamado también Isaac el Sirio, un escritor del siglo VII —señala Hussey— dejó escrito, a este propósito, un texto difícil pero revelador: «A veces» —escribe Isaac— [51] «la oración engendra una cierta contemplación que hace desvanecer la oración sobre los labios. El que es favorecido con tal contemplación entra en éxtasis y se hace semejante a un cuerpo cuya alma le ha sido quitada. Lo que llamamos visión en la oración no es ni una imagen» —precisa este autor— «ni una forma fabricada por la imaginación, como afirman los tontos. Esta contemplación en la oración» —prosigue— «tiene en sí misma grados y dones diferentes. Pero, hasta ese punto, sigue siendo una oración, pues el pensamiento no ha pasado todavía al estado en que ya no existe la oración, sino a un estado superior de la oración. Los movimientos de la lengua y del corazón en el curso de la oración son las llaves. Luego se penetra en la cámara. Allí, la boca, los labios, se callan; el corazón, el chambelán de los pensamientos, la razón que reina sobre los sentidos, el espíritu, ese pájaro rápido, con todos sus medios y facultades y sus súplicas, sólo pueden mantenerse mudos, pues el Amo de la casa ha entrado».

La cuestión, como vemos, no es fácil de entender a primera vista; ¿el *conocimiento* que logramos tener de Dios se limita simplemente a *iluminar* [52] nuestro espíritu de algún modo, o realmente *deifica* todo nuestro ser? ¿Puede ser obtenido ese conocimiento por nuestra inteligencia? ¿Tienen verdaderamente un origen oriental, próximo al *yoga*, las técnicas empleadas en la oración? Ya hemos hablado de algunos de

[51] Tomamos el texto de *La Filocalia de la Oración de Jesús*, tr. esp., Salamanca 1987, p.90; esta edición es la traducción española de J.Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, París 1953.

[52] Como ya se ha visto, la luz, la *luz espiritual*, tiene gran importancia en los textos patrísticos, en la mística bizantina y en el pensamiento de Palamás; en general, sobre el papel de la luz en la Historia de las Religiones, puede verse, entre otros, F.Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, p.64-67. Para los precedentes griegos antiguos puede consultarse, entre otros, D.Bremer, *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik*, Bonn 1976 y Fr.N.Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den Hermetischen Schriften*, Leiden 1961 (con un breve análisis de la presencia de estas ideas en la Edad Media oriental y occidental en p.193-203). Resulta curioso traer aquí el testimonio de un escritor, V.Georgiu, autor de la conocida novela *La hora venticinco*, a propósito de la reacción de los fieles ortodoxos... «campesinos sin cultura, miserables quizá y pobres...» tras salir de la iglesia con su rostro «iluminado desde el interior»: «nunca he visto piel ni carne tan bella como la del rostro de los teóphoros, de las gentes que llevan en su interior la radiante y cegadora luz de Dios. Su carne» —prosigue— «estaba deificada, sin peso ni volumen, transfigurada por la luz del Espíritu divino» (tomamos la cita de Serr, *o.c.*, p.48-49).

estos problemas, suscitados en las disputas entre Palamás y Barlaam; bástenos con lo dicho y terminemos este apartado señalando que, por lo que toca a un autor como Simeón el Nuevo Teólogo (927-1022), escritor místico bien conocido por Palamás, la *iluminación* es un concepto mil veces aludido en sus escritos y estudiado minuciosamente, nadie puede *conocer* a Dios sin la ayuda del Espíritu Santo [53] y, en suma, esta *deificación* es total [54]; sabemos, además, que el filólogo J. Pontanus, al editar en 1603, en Ingoldstadt, un himno de Simeón (recogido en *PG* 120, cols. 531-2, n.19), se vió obligado a expurgar ciertos pasajes porque podrían haber escandalizado a sus lectores occidentales.

En el *himno* IX, 46 y ss., por ejemplo, Simeón escribe que es la simplicidad *(haplótēs)* de nuestras palabras la que posee la verdadera sabiduría, sabiduría que viene de Dios y es concedida a quien a El se acerca. Gracias a ella —nos dice— «soy recreado o, incluso, hecho dios» *(anapláttomai ḕ kaì theoûmai)*. El monje, fiel a su vida de contemplación, ve a Dios y Este le ve *(blépōn blépetai, phílōn phileîtai)*, pero, además —lo podemos leer en el *himno* III, 4—, se transforma él mismo en luz al ser iluminado de una manera imposible de describir *(kaì gínetai phôs lampómenos arrḗtōs)* ya que Dios, afirmación repetida una y otra vez, es *luz*. Son muchos los pasajes de este tenor —sobre la *luz* en concreto— que podrían traerse aquí a colación [55].

[53] Que nadie os engañe con vana palabrería sofística *(kenoîs kaì sesophisménois lógois)* —viene a decir en sus *Tratados teológicos y éticos* (edición de J.Darrouzès, París 1966-1967, tomo II, *trat. ético* 9, 449, p.253)— diciéndonos que podeis conocer los sagrados misterios de la fe sin ayuda del Espíritu Santo «que en ellos os inicia e ilumina» *(áneu toû mystagōgoûntos kaì phōtízontos Pneúmatos)*.

[54] Recordemos, como ya se ha dicho, que ya en el siglo IV Atanasio de Alejandría *(PG* 24, col. 192) escribió que Dios se hizo hombre precisamente para que nosotros pudiéramos hacernos Dioses *(Autòs gàr enēnthrōpēsen hina hēmeîs theopoiēthṓmen)*. Resulta de mucho interés señalar, de otro lado, que, para Kazhdan-Constable, *o.c.*, p.91, tanto las concepciones teológicas de Simeón, como las éticas, tienen también un apoyo en las realidades de su tiempo; «he emphasized» —escriben estos autores— «an individual rather than ecclesiasatical way of salvation and direct communication of man with God rather than a rapprochement through intermediary agents». En consecuencia, las ideas de Simeón llevan al individualismo en la conducta social y por lo tanto fueron muy bien vistas por los partidarios de la estructura individualista de la vida monástica bizantina (la *idiorrythmia)*: los *hesychastas* por ejemplo. Ahora bien, este individualismo, típicamente bizantino, carece de libertad. El hombre debe someterse por entero a Dios y al Emperador, únicas autoridades en el cielo y la tierra.

[55] Algunos estudios recientes sobre este importante autor son W.Wölker, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen*, Wiesbaden 1968, *Idem, Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden 1974 y B.Krivocheine, *In the light of Christ: St. Symeon the New Theologian (949-1022). Life, Spiritual Doctrine*, Crestwood, N.York 1986. Pasajes sobre la luz en la *Subida al monte Carmelo* de san Juan, el co-

De lo que llevamos visto en esta última parte de nuestra disertación (las ideas *hesychastas* y la *oración interior* —la llamada comúnmente *oración de Jesús*—) vamos a presentar ahora un ejemplo concreto apoyado en los textos; a la vez, resultará que todo lo expuesto anteriormente nos servirá como punto de apoyo para explicar la mayor de las empresas atonitas en el terreno espiritual. Se trata, en pocas palabras —y es lo que aquí vamos a examinar en detalle—, de la supervivencia de esta doctrina en la *Filocalia* y la extraordinaria vigencia que alcanzó en la Ortodoxia posterior, especialmente entre los rusos. En 1782 se publicó en Venecia la obra denominada *Filocalia*[56], compilada, entre otros, por el monje atonita Nicodemo, que contiene numerosos textos de los Padres orientales referidos a estas cuestiones. Pronto Nicodemo y sus seguidores encontraron una fuerte oposición en la comunidad del Atos, surgida ante lo que parecía un rebrote del Palamismo, y debieron alejarse de la Santa Montaña buscando nuevos horizontes. Algunos continuadores de estas ideas fundaron el monasterio de la Anunciación, en la isla de Skiathos[57]; finalmente, los partidarios de las viejas doctrinas, debatidas a lo largo de toda su historia, pudieron volver al Atos.

¿Qué autores podemos encontrar en esta obra? Lo que aquí vemos son, en pocas palabras, pasajes de los más señeros maestros de espiritualidad bizantinos que recogen opiniones sobre la *hesychía* en general, la *oración de Jesús* y sus diversas técnicas. Acerca de las técnicas respiratorias, por ejemplo, tenemos textos de Juan Clímaco (s.VI-VII), Hesiquio de Batos (s.VII-VIII), Nicéforo el Solitario (segunda mitad del s.XIII), que fue también monje atonita, el Pseudo-Simeón el Nuevo Teólogo (tal vez un contemporáneo de Nicéforo), Gregorio el Sinaíta (s.XII, XIII), que fue también monje atonita, y el propio Gregorio Palamás. El Monte Atos está representado, además, por textos del compi-

---

nocido místico español, son del todo semejantes a algunos de Simeón, según señaló V. Capánaga de San Agustín, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Madrid 1950, p.19.

[56] Véase, en general, E.Legrand-L.Petit-H.Pernot, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle II*, París 1928 (hay reimpr.), pp.391-394. Otra edición es la de Atenas (1893); la más reciente que conocemos es también de Atenas, 1957-63, 5 volúmenes, y existen, que sepamos, traducciones inglesas, francesas e italianas, además de la rusa que mencionamos más adelante.

[57] «Por allí pasaron» —escribe M.-J.Le Guillou, *El espíritu de la ortodoxia griega y rusa*, tr. esp., Andorra 1963, p.116— «dos grandes escritores laicos del siglo XIX, Alejandro Papadiamandis y Alejandro Moraitidis, chantres del magnífico florecimiento espiritual que siguió al movimiento. Pese a ser menos conocidos que Dostoievski y Gogol, que se debieron a la misma influencia,» —prosigue este autor— «jugaron el mismo papel que ellos en el mundo griego».

lador, Nicodemo el Atonita, y Teolepto de Filadelfia (s.XIII-XIV), que fue discípulo de Nicéforo y, por lo tanto, tuvo vinculación directa con el pensamiento atonita; a todos ellos hay que añadir escritos de otros muchos autores como los Padres del Desierto, Macario el Grande, Evagrio Póntico, Diádoco de Fótice, Isaac el Sirio, Simeón el Nuevo Teólogo y otros.

La Filocalia, con su rico contenido espiritual, no podía pasar inadvertida a la Ortodoxia rusa y, en 1793, un *staretz*[58] de cierta nombradía, Paisi Velichkovski —que, por cierto, es mencionado elogiosamente por Dostoievski—[59] la tradujo con un éxito inimaginable. A guisa de ejemplo, pues, vamos a traer aquí algunas de las ideas que, sacadas directamente de la *Filocalia,* dan cuerpo a los famosísimos *Relatos de un peregrino ruso*[60], obra del siglo XIX, editada por primera vez, según parece, en Kazán en 1884[61], y son el nuevo y poderoso vehículo de las

[58] «The *starets*» —escribe Runciman, *The Great Church,* p.157— «was a hermit, often nomadic and usually solitary, though sometimes a group of disciples would cluster round him, seldom attending any church service but enjoying a prestige far greater than that of any bishop or abbot. His position was not unlike that of the hermit or early Byzantine times, though he was more conciously dedicated to mystical exercises. It may be doubted» —concluye este conocido bizantinista— «whether the starets really enriched the spiritual life of Russia. He was apt, being an ignorant man amongst a supertitious peasantry, to become a magician as well as a meddler in local and sometimes in national politics, and an enemy to education and reform: till at last we come to the most famous of all the staretsi, Grigor Rasputin. Meanwhile for centuries Russian ecclesiastical history was dominated by the struggle between the hierarchy, allied with the large, orderly monasteries, and the advocates of religious poverty».

[59] «Las personas especializadas y competentes» — escribe el novelista en *Los hermanos Karamázov,* tr. esp. de A.Vidal, Barcelona 1988, p.35— «afirman que los startsí y su modo de vivir aparecieron entre nosotros, en nuestros monasterios rusos, hace muy poco tiempo, no llega a los cien años, mientras que en todo el Oriente ortodoxo, sobre todo en el Sinaí y en el monte Athos, existen hace ya bastante más de mil años. Afirman» —continúa Dostoievski— «que el modo de vida de los startsí se daba entre nosotros, en la Rus, en tiempos antiquísimos o que debía de haberse dado forzosamente, pero que a consecuencia de las calamidades sufridas por Rusia, la invasión tártara, los disturbios, la interrupción de las antiguas relaciones con el Oriente después de la caída de Constantinopla, ese modo de vivir cayó en el olvido, entre nosotros, y desaparecieron los startsí. A finales del siglo pasado fue resucitado por uno de los grandes ascetas (como le llaman), Paísi Velichkovski, y sus discípulos...»

[60] Citamos por la tr. esp. de M.L.Luna con introducción y notas de M.Elizalde, Salamanca 1989.

[61] De la obra, escribe Masoliver, *o.c.,* p.128-129, «ja el 1865 havia sortit a la llum una primera edició molt incorrecta. Una edició definitiva a cura del professor Vitxeslavtsev, ha sortit en rus a París el 1930, i avui dia ha estat traduït amb un èxit extraordinari pràcticament a totes les llengües de cultura, tot donant així una benvinguda popularitat renovellada a la pregària de Jesús. Segons el prefaci de l'esmentada edició del 1884,» —prosigue Masoliver— «el *Relats* anònims van a ser copiats

viejas concepciones caras, en un tiempo, al monacato atonita. Describe esta obra —los *Relatos*—, entre otras cosas, las andanzas de un peregrino en busca del significado real de la frase evangélica «orad sin cesar»: *adialeíptōs proseúchesthe* (1 *Tes* 5,17).

Un domingo, en la iglesia, el peregrino oye esa frase y, deseoso de saber más sobre su significado, sobre la oración y la manera de llevar ésta a cabo, emprende un largo viaje de búsqueda. En su entrevista con un venerable *staretz,* que tiene lugar al poco tiempo de su experiencia en la iglesia, el anciano le dice que no encuentra raro su desconocimiento de lo que es orar ni tampoco que no consiga llevar a cabo una oración continua: «en realidad,» —le dice el *staretz*— [62] «se predica mucho sobre la oración y existen muchas obras recientes sobre la misma; pero los juicios de sus autores se fundan sobre la especulación intelectual, sobre los conceptos de la razón natural y no sobre la experiencia alimentada por la acción. Hablan más de los atributos de la oración que de su misma esencia. Uno» —continúa el sabio anciano en su respuesta— «explica detalladamente por qué es necesario orar, otro habla del poder y de los efectos beneficiosos de la oración, un tercero, de las condiciones necesarias para orar bien, es decir, del fervor, de la atención, del ardor del corazón, de la pureza de espíritu, de la humildad, del arrepentimiento que se necesita para empezar a orar. Pero qué es la oración y cómo se aprende a orar, estas cuestiones esenciales y fundamentales, encuentran muy poco eco en los predicadores de estos tiempos puesto que son más difíciles que todas sus explicaciones y requieren, no un conocimiento adquirido en los libros, sino» — y la frase es muy importante— «un conocimiento místico».

Tras pronunciar estas palabras, el *staretz,* ya en su celda, aclara al peregrino lo que es la oración y le recomienda que lea la *Filocalia,* libro maravilloso que compara a un vidrio ahumado con el que se puede mirar directamente a la *Biblia,* que viene a ser como el sol. La oración, «la oración de Jesús interior y constante,» —le dice— [63] «es la invocación continua e ininterrumpida del nombre de Jesús en los labios, el corazón y la inteligencia, con el sentimiento de su presencia, en todo

---

pel pare Païsi, abat del monestir de Sant Miquel Arcàngel dels txeremisses, a Kazan, del text d'un monjo rus del mont Athos. Sigui doncs realment aquest l'autor sigui (cosa que sembla d'antuvi mes probable) l'*staretz* Ambròs d'Optimo. Entre els manuscrits del qual han estat trobats i publicats el 1911 uns altres tres relats de to més didàctic, tant l'un com l'altre els haurien redactats després d'un canvi d'impressions amb el pobre pelegrí». El libro, en definitiva, habría sido escrito, según ciertos indicios que pueden extraerse de su lectura, después de la guerra de Crimea y antes de la abolición de la esclavitud en Rusia; quiere esto decir entre los años 1855 y 1861.

[62] *Relatos,* p.20-21.

[63] *Relatos,* p.22.

lugar, en todo tiempo y aun durante el sueño. Ella se expresa con estas palabras: *Señor Jesucristo, ¡ten piedad de mí!* El que se acostumbra a esta oración siente un gran consuelo y la necesidad de decirla siempre; al cabo de cierto tiempo, no puede vivir sin ella y ella misma brotará en él. ¿Comprendes ahora en qué consiste la oración continua?».

Dicho esto el *staretz* abre la *Filocalia* y lee un pasaje de Simeón el Nuevo Teólogo[64] en el que se describe el modo de llevar a cabo esta oración. «Permanece sentado en el silencio, en la soledad»[65], —reza el texto— «inclina la cabeza, cierra los ojos; respira tranquilamente, mira con la imaginación el interior de tu corazón, recoge tu inteligencia, es decir, tu pensamiento, desde tu cabeza hasta tu corazón. Pronuncia con tu respiración: *«Señor Jesucristo, ten piedad de mí»*, en voz baja, o simplemente en espíritu. Esfuérzate por alejar todos los pensamientos, ten paciencia y repite con frecuencia este ejercicio». El peregrino queda maravillado y, durante toda la noche, escucha cosas parecidas: «fuimos a maitines sin haber dormido» acabará diciéndonos.

Allí, en la iglesia, ensaya el peregrino lo aprendido pero no consigue concentrarse; su mentor le disculpa y le entrega un rosario[66] asignándole un total de 3.000 oraciones al día. La práctica cotidiana de la

[64] Conviene señalar que el pasaje en cuestión viene a coincidir más o menos con uno del Pseudo— Simeón (véase *La Filocalia de la Oración de Jesús*, p.155-156); puede decirse que el verdadero Simeón fue un *hesychasta*, en la línea de Evagrio y Macario, y predecesor de Gregorio Palamás, pero con ciertas reservas. En efecto, Meyendorff, *Byzantine Theology*, p.74, nota que Simeón no hace la menor alusión a la *oración de Jesús* ni tampoco insiste en una formulación clara de la distinción entre *esencia* y *energía* de Dios; «but is clear» —concluye— «that Symeon stands for the basic understanding of Christianity as personal communion with, and vision of, God, a position which he shares with hesychasm and with the patristic tradition as a whole».

[65] Sobre la necesidad de retirarse para la meditación, condición que aparece en multitud de textos místicos y que ya se encuentra en el *NT (Mat.* 6,6: *sù dè hótan proseúchēi, eíselthe eis tò tamieîon sou kaì kleísas tēn thúran sou próseuxai tôi patrí sou en tôi kryptôi)*, véase Rigo, *«Kathísas en kellíoi hesúchōi...;* le posizioni corporee nella pratica delle tecniche d'orazione esicasta», *Annali della Facoltà di lingue e letterature straniere di Ca' Foscari* 22,3 (1983) 1-3. «Consigli di questo genere» —señala Rigo, «Le tecniche», p.83, n.44— «sono universali: basti solo un esempio. Un testo taoista cinese *(Zhongshan yugui fugi jing)* sulla «respirazione embrionale» dice: «quando vuoi darti a questa pratica devi prendere una camera a parte» (cit. da H.Maspéro, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971, p.535)».

[66] «Sabem» —señala Masoliver, *o.c.*, p.114— «que l'Orient bizanti associa des de l'Edat mitjana la pregària de Jesús a l'ús d'un rosari (amb cent grans o nusos en grec, i cent set en el rus). A cada gra o nus correspon la recitació una vegada de l'oració de Jesús, i l'execució d'un *metània* o inclinació (la *gran metània* comporta, però, una prostració completa). Unes taules molt precises estableixen l'equivalència amb l'ofici diví que pot substituir. No és, doncs, una mera devoció privada: es pregària pública també de l'Església, que l'estableix ente els ortodoxos en la regla n.87 del *Nomokànon*».

tarea lleva a nuestro peregrino a superar con éxito las 6.000 oraciones diarias, luego las 12.000 y, más tarde, un número mayor. Cansado, pero contento, el peregrino logra saber por fin qué significa «orar sin cesar». Desde aquel día, no cesa de estar presente en él la *oración de Jesús*. «A veces» —nos confiesa— [67] «camino más de sesenta verstas en un día, sin embargo, ni me doy cuenta de que camino; solamente sé que estoy rezando la oración. Cuando el frío me acosa, digo la oración más atentamente y pronto me siento mejor. Si el hambre llega a ser muy fuerte, invoco el nombre de Jesús con más frecuencia y no me acuerdo de que estoy hambriento. Si estoy enfermo y siento que la espalda o las piernas me duelen, me concentro en la oración y el dolor desaparece. Cuando alguien me ofende, pienso solamente en la bienhechora oración de Jesús, y la cólera y el pesar desaparecen, y todo lo olvido».

Pero el proceso de adquisición del arte de orar va más allá; «al cabo de un tiempo,» —anota el peregrino [68] que, por supuesto, ha conseguido comprar un estropeado ejemplar de la *Filocalia* que lleva siempre consigo— «sentí que la oración misma pasaba a mi corazón, es decir, que mi corazón, latiendo regularmente, repetía en cierta forma, las santas palabras en cada latido. Por ejemplo: 1. *Señor*, 2. *Jesús*, 3. *Cristo*, y así seguía. Dejé de mover mis labios y escuché con atención lo que decía mi corazón e intenté también mirar en su interior, acordándome de que mi *staretz* me decía que era muy agradable. Después sentí un ligero dolor en el corazón [69] y en mi espíritu un amor tal a Jesús que me parecía que si lo viese, me arrojaría a sus pies, lo abrazaría y bañaría con mis lágrimas [70], agradeciéndole por el consuelo que nos da en su nombre, en su bondad y amor por su criatura indigna y culpable».

[67] *Relatos*, p.27.

[68] *Relatos*, p.29.

[69] La mención del dolor en el corazón es muy frecuente entre los místicos; traigamos aquí, por ejemplo, algunos detalles de la vida de Catalina Emmerich, religiosa estigmatizada, estudiados por Jung, *Símbolos de transformación*, tr. esp., Buenos Aires 1982 (se trata de una edición revisada y aumentada de *Transformaciones y símbolos de la líbido)*, p.296 ss. «Yo estaba totalmente extasiada» —escribe ella misma— «y sentía en mi corazón un gran dolor al mismo tiempo que la dulzura del deseo de participar en los dolores de mi Redentor». P.Sáinz Rodríguez, *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*, Madrid 1984 (es reed. con añadidos de la ed. de 1927), p.40, llama la atención precisamente sobre este fenómeno, común en la literatura mística, y, al tiempo, comentando detenidamente estudios de G.Etchegoyen y A.Morel— Fatio, se detiene a considerar las muchas lecturas místicas que había llevado a cabo santa Teresa antes de escribir sus tratados *(o.c.*, p.224-228). Quiere esto decir que no todos los símbolos utilizados en este tipo de literatura deben ser analizados, en principio, como meras manifestaciones de un «arquetipo», de un comportamiento similar del místico en general; la cuestión de las fuentes tiene, pues, su importancia.

[70] Es conocido el papel que desempeñan las lágrimas en la Ortodoxia; Diácono

«Quise descubrir, antes que nada,» —continúa[71] diciendo el peregrino del relato— «el lugar del corazón, según la enseñanza de san Simeón el Nuevo Teólogo[72]. Habiendo cerrado los ojos, dirigí la mirada

---

de Fótice es uno de los primeros escritores en hablar de ellas y junto a él hay que colocar a Evagrio; véase la edición de las *Obras espirituales* del primero (París 1966, a cargo de E. des Places), p.106, n.2, con bibliografía sobre la «teología» bizantina «de las lágrimas», entre la que destacaremos I.Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien,* Roma 1944. *...Estin hóte kaì tà chrēstà enúpnia charàn mèn ou phérousi tēi psychêi, lúpēn dè autêi hedeîan empoioûsi kaì análgēton dákryon,* escribe Diácono en el cap. 37 de sus *Cien capítulos gnósticos.* También en Simeón el Nuevo Teólogo, *himno* IV, 85 ss. —por citar a otro autor de interés— podemos encontrar alusiones a las lágrimas: *kaì paráschou moi* —nos dice— *dákrya metanoías / dákrya póthou, dákrya sōtērías, / dákrya kathaíronta zóphon noós mou* y un tratamiento detenido de la cuestión, fundamental en este místico, puede verse en sus *Catequesis* (edición de B.Krivochéine-J.Paramelle, París 1963-1965), *cat.* 2, 260 (tomo I, p.263), *cat.* 4, *passim* (t. I, p.313 ss.), *cat.* 9, 375 (t.II, p.135) y *cat.* 16, 80 (t. II, p.245). En sus *Capítulos teológicos, gnósticos y prácticos* (ed. Darrouzès, París 1957), *centena* III, cap. 21, p.86, Simeón escribe que el que lleva en su interior la luz del Espíritu Santo vierte incontables lágrimas que le refrescan y, a la vez, avivan el fuego de su deseo; cuando las lágrimas aumentan, se purifica y brilla extraordinariamente y «cuando, totalmente inflamado *(hólōs ekpyrōtheìs),* viene a convertirse en algo como la luz, entonces se cumple lo que fue dicho [cita desconocida]: «Dios unido a Dioses y conocido por ellos» *(Theòs theoîs henoúmenós te kaì gnōrizómenos).* Santa Teresa, igualmente —ahora pasamos a la mística de Occidente—, hace referencia muchas veces a las lágrimas; «y verdaderamente un alma en sus principios, cuando Dios la hace esta merced [se refiere a las lágrimas], ya casi le parece no hay más que desear, y se da por bien pagada de todo cuanto ha servido. Y sóbrale la razón, que una lágrima de estas que, como digo, casi nos las procuramos —aunque sin Dios no se hace cosa—, no me parece a mi que con todos los trabajos del mundo se puede comprar, porque» —nos dice la santa, *Libro de la Vida,* 10, 3 (citamos por la edición de E. de la Madre de Dios-O.Steggink, Madrid 1986, 8a. ed.)— «se gana mucho con ellas; y qué más ganancia que tener algún testimonio que contentamos a Dios?». Véase en el índice de temas de la *o.c.,* p.1469, la mención de otros muchos lugares donde se habla de las lágrimas.

[71] *Relatos,* p.42.

[72] Como ya se ha anticipado y tendremos ocasión de repetir, todo lo que el peregrino consigna en su relato se basa en los textos contenidos en la *Filocalia,* es decir, en las fuentes bizantinas; citando a Behr-Sigel, «La prière de Jesús, ou le mystère de la spiritualité orthodoxe», Serr, *o.c.,* p.39-40, afirma que la *oración de Jesús* consiste en introducir el espíritu —o la inteligencia— en el corazón y añade: «es conveniente bajar de la cabeza al corazón. Pues parece ser» — dice Teófano el Solitario— «que no tenéis sino nociones cerebrales sobre Dios; pero Dios se os queda fuera. Precisamente las consecuencias de la caída original son esa especie de degradación espiritual que padece el hombre, y así su personalidad se ve privada como de su centro y su inteligencia se desparrama en el mundo exterior. El lugar donde bullen las ideas sobre el mundo y las cosas es la cabeza, o el cerebro, donde los pensamientos van y vienen como los copos de nieve. Mediante el cerebro el espíritu conoce el mundo exterior, al mismo tiempo que corre el peligro de perder el contacto con los mundos espirituales que un corazón ciego e impotente no puede llegar a captar en toda su realidad. Para reconstruir la persona en la gracia es preciso reencontrar la relación armoniosa que existe, o debe existir, entre la inteligencia y el corazón». El

hacia el corazón tratando de representármelo, tal como es, en la parte izquierda del pecho, escuchando cuidadosamente sus latidos. Practiqué este ejercicio, primero, durante media hora varias veces por día; al principio, no veía más que tinieblas; pero no tardó en aparecer mi corazón y pude sentir su movimiento profundo. Luego, traté de introducir en él la oración de Jesús y de hacerla salir, siguiendo el ritmo de la respiración, según la enseñanza de san Gregorio el Sinaíta y de Calixto e Ignacio [monjes estos dos últimos que vivieron a fines del s.XIV, cuyos textos están también recogidos en la *Filocalia*]; para conseguirlo, observando mi corazón por medio del espíritu, aspiraba, y conservando el aire en el pecho, decía: *Señor Jesucristo,* y lo expiraba diciendo: *ten piedad de mí.* Primero, me ejercité durante una o dos horas; luego me dediqué más y más frecuentemente a esta ocupación y, por fin, pasaba en ella casi todo el día». No es preciso entresacar más textos de este influyente libro; tras cinco meses de solitario trabajo espiritual, de autodominio, el peregrino se acostumbra tanto a la oración del corazón que ya siente que ésta nace espontáneamente, sin ninguna actividad consciente por su parte; «brotaba en mi espíritu y en mi corazón,» —escribe— [73] «no sólo mientras estaba despierto, sino durante mi sueño y sin interrumpirse un segundo».

La técnica de oración que en los *Relatos,* un texto del siglo pasado, vemos descrita con pormenor —una vivencia parecida, aunque no exactamente igual, puede hallarse en el joven Aliosha de *Los hermanos Karamázov*— [74], no es otra cosa que una concepción bizantina, antigua de siglos, vuelta a poner de actualidad y perfeccionada en el Atos por Palamás y viva hasta hoy [75]; al fin y al cabo, nada tiene esto de raro ya

---

Pseudo-Simeón, en el tratado que aquí analizamos, *Método de oración y atención* (ed. de I.Hausherr, *OC* 9 [1927] 150-209), recogido en parte tanto en la *Filocalia* como en los *Relatos,* no da mayores indicaciones sobre la postura que el orante debe tomar —«una posizione simile a quelle panindiane «del loto» e del «mezzo-loto»»» —nota Rigo, «Le tecniche», p.84— «non era infatti sconosciuta negli ambienti spirituali bizantini»—; por lo que se refiere a apoyar el mentón contra el pecho, sí que este autor lo aconseja. «Questo consiglio [...]» —comenta Rigo, «Le tecniche», p.84, n.47— «si ritrova nelle Upanisad dello Yoga. Così nella *Dhyanabindy-up.* leggiamo: «...nella posizione del Loto appoggiando fortemente il mento sul petto...» *(Upanishads du Yoga. Traduites du sanskrit et annotées par J.Varenne,* París 1974, p.108), «...si appogia fortemente il mento sul petto...» *(ibid.,* 112) e nella *Yogatattva-up.:* «inclinando la sua testa fino a che il suo mento tocca il petto...».

[73] *Relatos,* p.43.

[74] Véanse las p.452 y ss. de la ed. ya citada.

[75] En general, para la influencia bizantina sobre la Ortodoxia, pueden verse los trabajos contenidos en el libro de Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church,* N.York 1982. Por lo que respecta a la oración, en concreto, volvamos a recordar que, para Bizancio y para la Ortodoxia, se trata de un medio de partici-

que, cuando hablamos de la Ortodoxia —como ha escrito R. M. French— [76] «nos enfrentamos con una civilización distinta de la nuestra. Es bizantina, si adoptamos la clasificación de Toynbee, mientras que nosotros somos occidentales, y aunque las dos derivan de la civilización greco-romana que las precede, las dos tienen su propia característica y a veces diferentes enfoques de la vida» [77].

Desde siempre los bizantinos han mostrado su gusto por la oración [78] y tanto sus formas más refinadas —las que acabamos de espigar de la *Filocalia* siguiendo el relato de un peregrino ruso ortodoxo del siglo pasado— [79] como el valor asignado a toda oración en general resul-

---

par en Dios, de alcanzar la *théōsis* mediante la comunión con la humanidad deificada de Cristo en el Espíritu Santo; véase Meyendorff, *Byzantine Theology*, p.67.

[76] «La Iglesia Ortodoxa oriental» en E.O.James (dir.), *Historia de las Religiones* III, tr. esp., Barcelona 1956, p.475.

[77] «La Iglesia cristiana» —ha escrito G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, tr. esp., México-B.Aires 1964, p.623— «tiene dos rostros, uno hacia el Occidente, otro hacia Oriente. Por eso, la diferencia fundamental no estriba en la lucha entre el Catolicismo romano y el Protestantismo [...] sino en la contraposición entre la Iglesia de Occidente y la de Oriente». Estas diferencias, de otra parte, es claro que se han ido forjando a lo largo de toda la historia de Bizancio y del Medievo occidental; entre ambas cristiandades, a lo largo de la Edad Media — señalan Kazhdan-Epstein, *o.c.*, p.195—, incluso las relaciones entre el creyente y su Dios son radicalmente diferentes. «Latins» —nos dicen estos investigadores— «tended toward the institutionalization of spiritual life, just as they tended toward strong communal structures in their material and political existence. This institutionalization in the church ultimately became oppressive, just as did outmoded political and social forms of organization. Old modes were shattered and restructured under the Protestantism of the Reformation and the Catholicism of the Counter Reformation. The absence of vincula within religious life in the East» —concluyen— «perhaps meant greater individualism».

[78] El gusto de los bizantinos por la oración —escribe A.Ducellier, *Le drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne*, París 1976, p.187-188— no es una mera fachada; «Kékavménos, qui répresente bien la «pétite noblesse», est parfaitement sincère quand il conseille à son lecteur de «converser avec Dieu», tout particulièrement la nuit. Quand on est assez instruit, on ajoute à la prière la méditation sur les textes saints...». Toma en consideración este investigador ejemplos sacados de la obra de Miguel Psello y de Ana Comnena.

[79] Ya que hablamos del reflejo de las ideas bizantinas en la Ortodoxia rusa, notemos aquí, con J.Casper, «La Cristiandad Oriental» en Fr.König (dir.), *Cristo y las religiones de la Tierra. Manual de Historia de las Religiones. III. Las grandes religiones no cristianas hoy existentes. El Cristianismo*, tr. esp., Madrid 1968, p.654, que, «al cristianismo ruso no le interesa la verdad histórica tanto como al occidental, ni las cuestiones dogmáticas tanto a la iglesia griega, ni las antiquísimas tradiciones apostólicas tanto como al resto del Oriente cristiano; su interés se concentra en la forma rusa del cristianismo, es decir, en conseguir que los misterios cristianos alcancen una nueva realidad en el hombre individual y en las distintas comunidades, en el pueblo y en la iglesia». Observaciones de interés sobre el pensamiento religioso ruso pueden verse también en Van der Leeuw, *o.c.*, p.624-25, entre otras muchas

BIBLIOTECA

tan verdaderamente extraños, en principio, para un espíritu occidental; en efecto, «mientras que nosotros estamos habituados a considerar la teología como una verdadera ciencia» —ha señalado A.Ducellier— [80] «el cristiano oriental la coloca, de hecho, al nivel de la plegaria, como lo expresa bien Evagrio el Póntico [81] cuando escribe: "Si eres teólogo rezarás a menudo; si rezas a menudo, entonces serás teológo" [82]. El verdadero conocimiento, el que da la fe, no se alcanza en efecto ni por la ciencia ni por la razón y sus operaciones: se trata de aquella «teología mística» que "procura la vida y la inmortalidad [...]". Toda teología discursiva es reprobada, en general, en los medios más piadosos y, sobre todo, entre los monjes; hasta tal punto que, en una larga diatriba, Simeón el Nuevo Teólogo pretende demostrar que aquélla es esencialmente contraria a las enseñanzas de los Padres de la Iglesia» [83].

De otra parte, el deseo de humillarse del peregrino, su conciencia de ser alguien indigno y pecador, también es algo muy bizantino. Cierto es —como han señalado A. Kazhdan— G. Constable— [84] que, en Bizancio, «la modestia y la humildad fueron consideradas como algo virtuoso y llegaron a formar parte del patrón de conducta» y que, además, la inestabilidad de los sucesos humanos fue sentida muchas veces de forma patética por los escritores que conocemos, los cuales, acudiendo con frecuencia a la literatura griega antigua o a la Biblia, no suelen ver en el hombre sino a un ser débil e impotente ante los embates del destino, el acoso del tiempo y la omnipotencia de su Creador [85].

---

obras. Es útil, por la colección de textos en traducción que contiene (entre ellos fragmentos de los *Relatos)*, T.Spidlik, *Los grandes místicos rusos,* tr. esp., Madrid 1986.

[80] *Le drame*, p.191.

[81] Véase sobre él I.Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif; le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, París 1960.

[82] Conviene recordar, a propósito de esta afirmación, que, para Garrigou-Lagrange, *o.c.*, p.563, «un teólogo escolástico que fuera antimístico sería un mal teólogo»; hay que tener presente, por supuesto, como ya se ha visto claramente a lo largo de estas páginas, que el *estado de oración,* dador de numerosos dones espirituales, es indiscutiblemente una experiencia mística.

[83] De todas maneras, como ha señalado J.M.Hussey, *Ascetics and Humanists in eleventh-Century Byzantium,* Londres 1960, p.11, era muy difícil que los monjes escritores pudiesen apartarse totalmente de las influencias griegas antiguas, de la herencia griega, cuya presencia en la lengua y en las citas se detecta con mucha frecuencia. «Symeon's writings» —apunta Hussey, *o.c.*, p.20— «belie his repudiation of secular learning. Whatever he might say, he wrote clearly, directly, simply, and his was not the prose, or the poetry, of an uneducated man. On the contrary— he was often a grand stylist». Un panorama de la presencia de la poesía antigua en la literatura bizantina puede encontrar el lector en A. Bravo García, «La poesía griega en Bizancio: su recepción y conservación», *Revista de Filología Románica* 6 (1989 [1990]) 277-324.

[84] *O.c.*, p.62.

[85] Ducellier, *Le drame*, p.188.

Se ha llegado a escribir[86] también, finalmente, que un hecho bien patente en la Ortodoxia es la constante necesidad de humillación individual[87].

En fin, dejando a un lado lo que ya hemos dicho acerca de las posibles influencias orientales que algunos creen ver en estas técnicas de es-

[86] French, *o.c.*, p.478.

[87] «Desde un punto de vista religioso,» —escribe Casper, *o.c.*, p.595— «Oriente se siente, en mayor medida que Occidente, determinado por Dios. La religión oriental es teocracia, y el poder que a todo alcanza es el poderío de Dios. En Oriente el pensamiento y la imaginación parten de arriba. De arriba parten la religión, la fe, la ciencia, el arte y la política. Aquí reside la superioridad del hombre oriental, su atemporalidad y su magnífica aristocracia en su modo de estar por encima de las cosas cotidianas. Cierto que esta actitud de humildad ante Dios y ante el mundo circundante» —y aquí tenemos la parte que nos interesa destacar especialmente en esta cita— «tiene también sus aspectos sombríos: la humildad puede transformarse en sumisión indigna del hombre, ese aristocrático estar por encima de las cosas puede llevar a una apatía pecaminosa y a un indeferentismo que acepte estados y usos que harían de cualquier occidental un revolucionario fanático. La atemporalidad del hombre oriental» —concluye Josef Casper— «ha tenido como consecuencia muchas veces una insana fidelidad a la tradición, casi podríamos decir un entumecimiento en la tradición. En cambio, en Occidente el principio dominante es el de la salvaguarda de la persona y el valor personal. Pueblos y naciones pierden importancia ante lo individual». Desde una perspectiva distinta, para French, *o.c.*, p.478, «la humillación puede ser incluso deseada por motivos religiosos, y excepcionalmente puede tomar formas originales extremas. La figura extraña y a la vez familiar a la que los rusos llaman *Yurodivi*, que puede ser traducido por «loco por causa de Cristo», sólo se encuentra en el mundo ortodoxo oriental. Puede ser realmente» —continúa este autor— «un deficiente mental, y como tal, según la mentalidad rusa, está bajo la especial protección de Dios. Puede ser también un hombre que por afán de humildad y para tener fama de ella, asume deliberadamente el papel de loco y celebra las burlas de aquellos a quienes encuentra cuando va vagando de aldea en aldea, invitándoles a seguir sus chanzas». También esta figura es típicamente bizantina (véanse las reflexiones que hace Ducellier, *Le drame*. p.200-201, al respecto, así como L.Rydén, «The Holy Fool» en S.Hackel [ed.], *The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies,* Londres 1981, p.106-113) y, como era de esperar, aparece en diversas obras de Dostoievski; mencionemos, por ejemplo, *Los hermanos Karamázov*, p.27 y 100 de la ed. citada. En este último lugar, Rakitin le espeta al joven Alexis —que en el primero de los pasajes es comparado con un *bendito (yurodivi)*— lo siguiente: «Los benditos siempre obran por el estilo: se santiguan al pasar por delante de la taberna a la iglesia le tiran piedras. Así hace tu stárets: al justo lo echa a palos y al asesino se le inclina a los pies». No otra cosa es lo que hacía san Nicolás el Loco al arrodillarse ante un judío y no saludar, en cambio, a un icono de la Theotokos (véase Ducellier, *Le drame*, p.201). Comentando *El idiota,* G.Kjetsaa, *Dostoyevski. La vida de un escritor,* tr. esp., Buenos Aires 1989, p.226, ha escrito que «el modelo de la «persona absolutamente buena» de Dostoievski era Cristo, o más exactamente el sagrado «loco» ruso *(yurodivy)»;* son muchas las ideas que sobre el cristianismo del novelista ofrece esta investigación, amén de una nutrida bibliografía sobre el particular *(o.c.*, p.388-390). En español el lector puede consultar el trabajo de J.L.López Aranguren, *El cristianismo de Dostoievski,* Madrid 1970, no citado por Kjetsaa.

piritualidad y su carácter algo próximo a lo que conocemos en Historia de las Religiones como «técnicas de éxtasis», está claro, en primer lugar, que en buena parte de la literatura mística sobre la que se apoya el movimiento palamita podemos rastrear las profundas huellas de una corriente que nos lleva, como ya se ha dicho, al Pseudo— Dionisio Areopagita y, todavía más allá, a los veneros de la filosofía neoplatónica[88]. En segundo lugar, está claro, igualmente, que el Cristianismo oc-

[88] Compuestos, para muchos estudiosos, en torno al año 500 de nuestra era, los escritos del Pseudo— Dionisio *(PG* 3) han tenido una gran influencia en el mundo medieval occidental y también, aunque menor, en el oriental. En sus escritos, como se ha observado, la *luz* divina ilumina a los seres; pero esta *iluminación* no es simplemente *una mera* iluminación, sino que viene a ser como su mismo *ser.* «Todo lo que merece en cierto grado el título de realidad,» —ha escrito, describiendo el universo dionisiano, E.Gilson, *La filosofía en la Edad Media desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV,* tr. esp., Madrid 1965, 2a. ed., p.78-79— no es sino un momento definido de esta efusión iluminadora del Bien. La llamada creación es, por tanto, efecto de una revelación de Dios en sus obras, y por eso los seres manifiestan lo que El es. El mundo es una *teofanía;* la única que nos permite conocer a su autor». Este motivo de la *luz,* junto a otras muchas cosas (la referencia al *Simposio* platónico, en un pasaje que reaparece en Plotino, al hablar de Dios como «la Belleza»; sus dos vías —negativa y positiva— en el pensamiento teológico [concepción que deriva de Proclo] y otros muchos detalles, incluídos ecos inequívocos y coincidencias literales) ponen de relieve su estrecha vinculación con el mundo del Neoplatonismo, aunque, claro está, algunas de las ideas de esta escuela filosófica pueden encontrarse igualmente «en los escritos de teólogos místicos cristianos, especialmente de san Gregorio de Nisa, cuyos escritos, a su vez, aunque también influídos, en lo que se refiere al lenguaje y la presentación, por tratados neoplatónicos, fueron también expresión de una experiencia personal», como ha señalado F.Copleston, *Historia de la Filosofía.II.De San Agustín a Escoto,* tr. esp., Barcelona 1983, p.100. La doctrina de la Santísima Trinidad del Pseudo— Dionisio casi va más allá de lo admitido por la Iglesia en virtud de su neoplatonismo y, en sus obras —en resumidas cuentas—, afloran aquí y allá los temas del mal en el mundo y de la creación, combinada esta última con la doctrina de la *emanación;* igualmente, encontramos en él el concepto de *théōsis.* Resulta especialmente interesante, rastreando las influencias del Pseudo-Dionisio, hallar en Proclo una valoración muy alta de la oración como medio de unión con la divinidad (en su *Comentario al Timeo,* I, p.207-217 [ed. de E.Diehl, Leipzig 1903], encontramos practicamente un tratado sobre la plegaria de gran interés). Nos habla Proclo, pues, de la *luz* y también de las *lágrimas,* y su metafísica, pura religión, teología, coincide en sus himnos en bastantes ocasiones con aquéllos escritos por su contemporáneo Sinesio de Cirene, obispo cristiano como es bien sabido, lo cual no deja de ser natural ya que, escribe W.Nestle, *Storia della religiosità greca,* tr. it., Florencia 1973, p.457, «per entrambi i poeti il mondo è un'emanazione della divinità che si realizza per gradi, ed il cristiano giustifica la dottrina trinitaria della chiesa con l'aiuto della filosofia neoplatonica». No podemos tocar aquí este tema en profundidad y limitémonos a señalar nuevamente, esta vez con E. des Places, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique,* París 1969, p.319, que «avec Proclus, qu'il soit ou non le maître du Pseudo-Denys, nous sommes au seuil de la mystique chrétienne». La bibliografía sobre el Pseudo-Dionisio es abundantísima y nos contentaremos con citar, de interés para sus fuentes neoplatónicas, J.Stiglmayr, «Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des

cidental —lo mismo que ciertas corrientes de opinión dentro del propio Bizancio— [89] no ha podido ver nunca con muy buenos ojos la enorme preponderancia otorgada por la Ortodoxia a este tipo de oración ni, por supuesto, los brotes de piedad más o menos similar que, a lo largo de los siglos, han venido apareciendo en su seno.

Acerquémonos por unos instantes a la mística de Occidente para ver si encontramos algo parecido que nos sirva de punto de comparación. La meditación mística no es otra cosa que una preparación metódica para la plegaria; «el carácter técnico de su preparación» —ha señalado F. Heiler— [90] «está descrito admirablemente por la expresión «ejercicios espirituales» *(exercitia spiritualia)*, que encontramos por primera vez en Alberto Magno y Gertrudis de Helfta» y luego en la conocida obra de san Ignacio de Loyola. El libro de san Ignacio es, para Heiler [91], el que nos ofrece «the most compact and systematic arrangement and the most logical completeness in detail» y, como es de esperar, encontramos en él, entre otras muchas cosas, las referencias obligadas a un modo de orar que recuerda a la *oración de Jesús.*

De una manera general, el ejercitante «antes de entrar en la oración repose un poco el espíritu, asentándose o paseándose, como mejor le

---

sogen. Dionysius Aeropagita in der Lehre vom Uebel», *Historisches Jahrbuch* 16(1895) 253-273 y 721-748, E.Corsini, *Il trattato «De divinis Nominibus» dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Turín 1962, St.Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978 y H.D.Saffrey, «New objective Links between the Pseudo— Dionysius and Proclus» en D.J.O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, N.York 1982, p.64-74. Sobre la fortuna de Proclo, finalmente, señalemos la excelente puesta al día que constituye P.O.Kristeller, «Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and his Influence in the Middle Ages and in the Renaissance» en las actas del coloquio *Proclus lecteur et interprète des Anciens*, París 1987, p.191-211 (véase sobre su influencia en el Pseudo-Dionisio p.192 y 195-196 especialmente).

[89] «Resulta difícil comprender» —ha llegado a escribir A.Toynbee, *Los griegos*, p.106— «cómo un ortodoxo podía aceptar las consecuencias teológicas del hesicasmo [...] Su triunfo fue paradójico [...] Con todo, lo que más lo favoreció quizá haya estribado en la inveterada aversión de la Iglesia Ortodoxa por la coherencia lógica. Es de suponer que en un concilio cristiano occidental los argumentos de Barlaam habrían resultado convincentes en vez de ofensivos». Para Toynbee, como para muchos otros, «al revés de lo que ocurre en la teología occidental cristiana —lo mismo calvinista que católica romana—, la teología ortodoxa oriental ex profeso se abstiene de definir lo inefable. En el concepto de la divinidad de un ortodoxo lo inefable constituye la realidad suprema. La liturgia, no la teología, es el corazón de su vida religiosa» *(o.c.*, p.104); volveremos más adelante sobre algunas de estas ideas.

[90] *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*, tr. ingl., N.York— Oxford 1958, p.176.

[91] *Ibidem*, p.202.

parecerá, considerando a dónde voy y a qué»[92]. *«El segundo modo de orar»* —se nos dice—[93] «es que la persona, de rodillas o asentado, según la mayor disposición en que se halla y más devoción le acompaña, teniendo los ojos cerrados o hincados en un lugar, sin andar con ellos variando, diga Pater, y esté en la consideración desta palabra tanto tiempo cuanto halla significaciones, comparaciones, gustos y consolación en consideraciones pertinentes a tal palabra; y de la misma manera haga en cada palabra del Pater noster, o de otra oración cualquiera que desta manera quisiere orar». En cualquier palabra que le resulte de interés —«si la persona que contempla el Pater noster hallare en una palabra o en dos tan buena materia que pensar, y gusto y consolación»—[94] el ejercitante puede pasar la hora entera dedicada a la meditación y, al día siguiente, continuar con el resto de la oración del mismo modo.

Pero hay más; efectivamente, *«el tercer modo de orar»* —para el santo— «es que con cada anhélito o resollo se ha de orar mentalmente, diciendo una palabra del Pater noster, o de otra oración que se rece, de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito a otro, se mire principalmente en la significación de tal palabra, o en la persona a quien reza, o en la bajeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza a tanta bajeza propia». Resulta muy curioso señalar que, en opinión de Jung,[95] en Occidente, «(exceptuando los *exercitia* jesuítas de reducido uso) no se ha desarrollado nada que pudiera compararse con el yoga»; la razón es que «sentimos un profundo horror ante la monstruosidad de nuestro inconsciente personal. Por eso» —prosigue Jung— «el europeo prefiere decir a los demás lo que tendrían que hacer. No podemos hacernos a la idea de que el mejoramiento de la totalidad en el individuo comienza con uno mismo. Muchos piensan» —concluye— «que es morboso mirar al propio interior, que ello vuelve melancólica a la gente, como alguna vez me aseguró un teólogo»[96].

[92] Citamos por la edición de los *Ejercicios*, con introducción, notas y vocabulario, a cargo de C. de Dalmases, Santander 1987, p.239.

[93] *Ibidem*, p.252.

[94] *Ibidem*, p.254.

[95] «Acerca de la psicología de la meditación oriental» en *Simbología del Espíritu*, p.323.

[96] Observaciones de mucho interés sobre el proceso de interiorización, en este mismo sentido, pueden encontrarse también en Jung, entre otras muchas de sus obras, en *Símbolos de transformación*. El hacerse dios —escribe, *o.c.*, p.112— «tiene como consecuencia necesaria un incremento de la importancia y poder individual. Tal parece ser también el fin principalmente perseguido, a saber: un fortalecimiento del individuo frente a su debilidad e inseguridad en la vida personal. Mas el fortalecimiento de la conciencia de poder sólo es una consecuencia exterior de la deificación; mucho más importante son los procesos emocionales que se desarrollan en un

Por supuesto, es cierto que existen semejanzas con el yoga en los *Ejercicios*[97], pero no lo es menos que, antes de acudir al paralelo oriental, podría ser tal vez más iluminador referirse como punto de comparación al Palamismo y a su carga de espiritualidad bizantina de siglos inmediatamente anteriores y de honda raigambre helénica; ni Heiler ni Jung, de otro lado, tratan el fenómeno palamita[98].

Esa oración sin palabras, claro está, no es exactamente un simple acto de oración sino un *estado* de oración y, en los numerosos textos místicos de diversas culturas[99] donde se habla de los diferentes grados,

---

estrato más hondo. Quien introvierte su libido,» —prosigue Jung— «es decir, la retira del objeto exterior, se expone a las derivaciones necesarias de la introversión: la libido que se vuelve hacia dentro, hacia el sujeto, se retrotrae al pasado individual y reanima aquellas imágenes en las que antaño encontró su objeto real. Ante todo y en primerísimo lugar están los recuerdos de la infancia y entre ellos las *imágenes del padre y de la madre* [...] Los beneficios de la religión corresponden a la tutela paterna sobre el hijo, y los sentimientos místicos tienen sus raíces en los recuerdos inconscientes de ciertas emociones de la primera infancia...»

[97] Véase, por ejemplo, Jung, «Acerca de la psicología», p.321. Comentando un texto budista del año 424 a. de C., este autor llama la atención acerca de los objetos sobre los que se medita —cosas como el sol y la luna, el agua, etc.— y su significado *profundo;* a este propósito, trae a colación los *Ejercicios:* «así como la contemplación cristiana, por ejemplo, los *Exercitia* [...] se esfuerza con toda el alma por captar la forma sagrada en la forma más concreta posible, así el meditador de yoga solidifica el agua que contempla, primero en forma de hielo y después en lapislázuli, y produce con ello un «suelo» sólido como lo llama. Crea un cuerpo sólido, por así decirlo, a su visión. Con ello da a su interior, o sea a las formas de su mundo espiritual, una realidad concreta, que ocupa en lugar del mundo exterior»; en general, puede verse H.M.Enomiya-Lasalle, *Zazen y los Ejercicios de san Ignacio,* tr. esp., Madrid 1985. Refiriéndose también a la típica *meditación* ignaciana, pero desde otro punto de vista, no resulta ocioso traer aquí la opinión de L. Mumford, *La condición del hombre,* tr. esp., Buenos Aires 1960, p.240. «En los *Ejercicios espirituales»,* —escribe este autor— «Loyola demostró ser un verdadero hombre de su tiempo, en su intrusión en el teatro y en su virtuosismo en el juego del alma humana: Shakespeare sería probablemente su único rival en ambos renglones. Si no por su contenido, por su técnica novedosa estos *Ejercicios* han continuado siendo un poderoso instrumento de renovación entre los católicos. En cada punto de estos *Ejercicios»,* —prosigue Mumford— «la primera exigencia es recordar la historia, situar la acción del drama en el tiempo. El segundo procedimiento también pertenece al teatro: ver el lugar. El tercer paso consiste en contemplar el drama mismo. En lugar de vaciar la mente de su imaginería normal para lograr la purcza del objetivo, lo que hace Loyola es más bien dirigir estas imágenes. Paso a paso, el practicante de los *Ejercicios espirituales* contempla su relación con Adám, con Cristo, con el Juicio Final. Hora por hora, día por día, su contemplación y sus plegarias son cuidadosamente fijadas sobre el intinerario de Jesús; y en el séptimo día la persona en retiro contempla la Pasión toda de una vez».

[98] Resulta curioso igualmente que un manual tan conocido como el de Sáinz Rodríguez, con un capítulo dedicado a la mística en general *(o.c.,* p.72-172), no mencione las ideas palamitas ni sus fuentes próximas o lejanas.

[99] Hay que decir, por supuesto, que la práctica parece subsistir hoy día dentro

etapas o escalones de la oración (Juan Clímaco, el Pseudo—Simeón, santa Teresa, san Juan de la Cruz y otros muchos), hay que entender precisamente eso, un místico *estado de oración*[100]. De otra parte, hay que pensar también en las diferencias que un texto como los *Ejercicios* de san Ignacio nos ofrece frente a otros muchos del Extremo Oriente o de directa filiación griega y, al mismo tiempo, recordar que, en nuestro ámbito cultural, las técnicas del autoexamen, del autodominio para educar la voluntad en el ámbito religioso, moral, proceden de la Grecia antigua[101].

En lo que se refiere concretamente a la concepción de la oración por el autor de los *Ejercicios*, no estará de más recordar que Miguel de Molinos, el conocido autor de la *Guia espiritual*[102], en su *Defensa de la contemplación*[103], tras encomiar sin reservas la bondad de la obra de san Ignacio, afirma que el método ignaciano, sin embargo, no llega a pasar más allá de la *meditación* y deja totalmente fuera la *contemplación* mística[104]. Que esta contemplación sea el medio más inmediato para que el alma se una con Dios «no sólo lo enseña san Agustín, sino muchos otros santos, pero en especial san Dionisio [Pseudo-Dionisio], san Buenaventura, santa Teresa y el beato fray Juan de la Cruz, cuya doctrina está también aprobada por la Iglesia como dichos *Ejercicios* [...] De manera que lo que yo digo y he dicho siempre es que los dichos *Ejercicios* son santísimos y utilísimos, pero útiles para convertir las almas, para principiar y durar en ellos hasta que Dios llame al alma a la contemplación».

Más adelante[105], precisa el mismo autor en su intento de aclarar los diversos tipos de oración: «en la oración de meditación que antes hacía sembraba mucho y con fatiga, y cogía poco; en la oración de fe, silencio y contemplación coge mucho sin tanta fatiga. En la meditación se reconoce la atención a la oración por la reflexión: por eso es la más interna, espiritual, sencilla y perfecta». De Molinos —que dedica en su obra, escrita muy probablemente entre 1668 y 1670, párrafos muy duros a los que fueron conocidos en su tiempo como *alumbrados*— [106] se

---

de la Ortodoxia; todavía, ciertamente, hay monjes que practican la *oración de Jesús* en el Atos, según el testimonio de Nikón, un asceta que vivìa en Karoulia, en una conversación recogida en J.Lacarrière, *L'été grec*, París 1975, p.124: «ils [algunos monjes] peuvent vous parler, rire peut être, manger, tout en priant».

[100] Véase Heiler, *o.c.*, p.177 y 194.

[101] Véase, entre otros trabajos sugestivos, P.Hadot, *Exercises spirituels et philosophie antique*, París 1981.

[102] Véase la edición de J.I.Tellechea Idígoras (Madrid 1976).

[103] Citamos por la edición de E.Pacho, Madrid 1988, p.102 y ss.

[104] *O.c.*, p.103-104.

[105] *Ibidem*, p.140.

[106] Véase en general, A.Márquez, *Los Alumbrados. Orígenes y filosofía. 1525-*

esfuerza, pues, una y otra vez, en presentarnos un tipo de oración que va más allá del entendimiento y de la meditación, un estado de oración, de mística contemplación que, en muchos sentidos, está todavía más próxima, aunque sin entrar tan abiertamente en las técnicas corporales de las que hemos hablado, a la palamita.

Por descontado, se hace referencia también aquí a la mejor manera de cumplir con el precepto evangélico de orar siempre (*Luc.* 18,1: *élegen dè parabolēn autoîs pròs tò deîn pántote proseúchesthai...)*, que es «la oración de contemplación activa y adquirida, la cual consiste en fe y resignación, en creer y conformarse con la divina voluntad, en cuya oración puede estar el siervo de Dios una hora, un día, una semana, un mes, un año y toda la vida», mientras se descarta la simple meditación o «la infusa y pasiva contemplación» [107], medio este último defendido por los *alumbrados*. Al mismo tiempo, la imaginería mística es recurrente y, en las fuentes que menciona, De Molinos trae a colación la luz, el silencio y recogimiento interior, el corazón, etc. Citando a Dionisio el Cartujo [108] escribe que «así debemos entrar en el aposento del alma, que es el corazón, y allí recoger nuestro espíritu, según aquellas palabras del Profeta...» y trayendo a colación a san Buenaventura se extiende en un símil que, por su interés, recogeremos aquí en su integridad. «Querrá una criatura limpiar una olla que está llena de grasa.»

1559, Madrid 1972; para este autor, *o.c.*, p.185, el pensamiento de los *alumbrados* es «una herejía soteriológica cristiana, dentro del ámbito de la Reforma, que pone la salvación en la iluminación y ésta en el silencio absoluto de todas las facultades del hombre, a través de un ejercicio sistemático de la contemplación: el *dexamiento*. No hay contradicción, sino complementariedad, entre el *dexamiento* como doctrina de justificación opuesta a las obras exteriores (Luteranismo, Prostestantismo) y su actividad como ejercicio de oración mental o contemplación encaminada a esa justificación subjetiva». Puede consultarse también E.García Villoslada, *Loyola y Erasmo*, Madrid 1965, p.90, a propósito de las diferencias entre el pensamiento de Erasmo y el de los *alumbrados* (recordemos que, para algunos, el autor de los *Ejercicios* habría sido erasmista y confundido en su tiempo con aquéllos). En opinión de Garrigou-Lagrange, De Molinos, «un falso místico» *(o.c.*, p.563) hizo muy poco caso de los buenos teólogos a diferencia de los verdaderos místicos como santa Teresa; de otra parte, para este mismo autor —que toma únicamente en consideración la *Guía Espiritual*—, «la mística que no tiene por base una ascesis seria es una falsa mística; tal, la mística de los quietistas que, como Molinos, suprimieron la ascética, entrando por las sendas de la vía mística sin haber recibido la gracia para ella, confundiendo la *pasividad adquirida* que se obtiene por la cesación de los actos y de la actividad y que hace caer en la somnolencia, con la *pasividad infusa*, que procede de la inspiración del Espíritu Santo a la cual nos hacen dóciles los dones. Debido a esta fundamental confusión, el quietismo de Molinos suprimió la ascesis y degeneró en una caricatura de la verdadera mística» *(o.c.*, p.23).

[107] *O.c.*, p.179; recuérdese la concisa definición de Márquez de la doctrina de los *alumbrados*.

[108] *Ibidem*, p.237.

—nos dice— [109] «Toma un estropajo y ceniza, y dando vueltas la frega y la refrega, y después de quebrados los brazos, se queda con la mayor parte de la porquería; pero si la arroja en el fuego, sin cansarse y en mucho menos tiempo queda la olla limpia como un oro, y toda la suciedad y grasa consumida. Lo mismo sucede en lo espiritual, si queremos limpiar nuestra alma, llena como [se] halla de malas costumbres y viciosos hábitos, y para esto tomamos nuestras estropajosas diligencias, discursos e imaginaciones, y le damos mil vueltas con la ceniza de nuestro conocimiento y otras meditaciones, limpiárase alguna parte de esta grasa, si bien después de quebrada la cabeza quedaremos con harta grasa de soberbia, estimación propia y complacencia, viendo que son diligencias nuestras, pagándonos mucho de ellas. Pero si nos ponemos por la contemplación en las manos de este gran Señor, que, como dice la Escritura [*Deut.* 4], «vuestro Dios es fuego consumidor,» —concluye De Molinos— «claro está que en más breve tiempo y mucho mejor nos limpiará y consumirá toda la suciedad de nuestros vicios y depravadas costumbres, dejándonos limpios como un oro y sin grasa de soberbia, viendo que no somos ni valemos ni podemos nada, sino que su Majestad lo hace todo» [110].

Volviendo al tema de nuestra exposición, tras esta digresión que nos revela lo mucho que las ideas palamitas y sus precedentes se parecen a los movimientos paralelos de Occidente [111], diremos que la piedad

[109] *Ibidem*, p.155.

[110] Las ideas de san Buenaventura sobre el conocimiento extático de Dios son de especial interés; «el alma, provista de los sentidos espirituales,» —escribe E.Gössmann, «Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media» en M.Schmaus-A.Grillmeier-L.Scheffczyk, *Historia de los Dogmas* I, cuad. 2b, tr. esp., Madrid 1975, p.81— «posee, pues, la condición para poder experimentar a Dios en el éxtasis místico. Pero lo que el alma experimenta en el éxtasis no es otra cosa que lo que contiene la fe, sólo que el alma ya no siente la mediatez de su conocimiento de Dios y descansa en la *unio* con Dios experimentada afectivamente, de manera que ya no siente impulso alguno a intensificar su esfuerzo por conocer. Esto es lo que la temprana escolástica y la tradición franciscana han designado» —prosigue esta investigadora— «con la palabra *gustus*, el sentido espiritual del gusto, que supera aun en intensidad al ver y al oír. Es una especie de conocimiento del objeto, que ya no va acompañada por representación alguna» (Añadamos nosotros, de otro lado, que santa Teresa, *Moradas del castillo interior* 4,2,2 [p.499 de la ed. citada] ha escrito lo siguiente: «lo que yo llamo gustos de Dios —que en otra parte lo he nombrado oración de quietud»). El papel que en este teólogo y filósofo desempeña la *luz* —al igual que en otros tratadistas místicos, como ya hemos tenido ocasión de señalar— es muy grande y variado; «lux est natura communis reperta in omnibus corporibus tam caelestibus quam terrestribus...Lux est forma substantialis corporum...»; véase, entre otros, U.Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Turín 1987, p.63 y ss. En general, sobre la relación del pensamiento de san Buenaventura con el del Pseudo-Dionisio véase J. G. Bougerol, *Saint Bonaventure: Études sur les sources de sa pensée*, Londres 1989.

[111] Verdad es, de otra parte, que también en Occidente se da la oposición entre

la teología construida a la manera aristotélica —la típica «occidental» a los ojos de los bizantinos— y la más jugosa teología mística de los Padres; «a widely shared tendency in the circles of the humanist «new learning»» —ha escrito K.Fröhlich, «Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century» en C.Luibheid *et alii, Pseudo-Dionysius. The Complet Works,* Londres 1987, p.35— «was the distaste for Scholastic intellectualism at the expense of spiritual depth and a simple inward piety. Earlier reform— minded leaders such Gerson or Nicholas of Cusa had drawn on Dionysius for their pastoral insistence that Christian learning and spiritual contemplation belong together. While this combination was critized by some as a betrayal of the true Dionysius, who advocated only radical «unknowing», the intellectual use of Dionysian mysticism» —concluye— «became part and parcel of the reform ideas characteristic of many humanists». Es nada menos que Erasmo, en su *Enquiridion,* quien llama la atención sobre este particular, cuestión —como acabamos de decir— muy debatida en su época: «Mas esta teología alegórica o mística *(seguida por Dionisio el Pseudoareopagita, San Agustín, Orígenes e iniciada por el mismo san Pablo)»,* —así leemos en García Villoslada, *o.c.,* p.45, que cita el texto de la vieja traducción castellana— «los teólogos desde nuestro tiempo, o no la tienen en mucho, o la tratan muy tibiamente; los cuales en la agudeza del disputar, verdad es que se igualan y aun echan el pie delante a los doctores antiguos, mas en la manera de declarar los misterios no llegan a cuenta con ninguno de aquellos, ni hay entre ellos comparación..., contentándose los de agora con solo Aristóteles, echan fuera del juego a los platónicos y pitagóricos a quien San Agustín tiene en más que a otros... Así que no es de maravillar si trataron más convenientemente las alegorías y figuras teologales aquellos antiguos...». No deja de resultar curioso —y el lector sabrá captar las concomitancias— que Jung, en *Símbolos de transformación,* llame la atención, desde el reducto de sus teorías, sobre la necesidad de mantener las explicaciones «no aristotélicas» de los *misterios* religiosos, es decir de huir, en estos terrenos, de la crítica racionalista y sus explicaciones; esta crítica, «que desde la época de la Ilustración se ensaña constantemente en la improbabilidad física de los dogmas, yerra por completo sus tiros. El dogma» —sentencia Jung, *o.c.,* p.432— «tiene que ser forzosamente una imposibilidad física, puesto que nada predica sobre la *physis,* sino que es un símbolo de procesos trascendentes, o sea inconscientes, que hasta donde pueda determinarlo la psicología tienen que ver con el inevitable desarrollo de la conciencia». «En la actualidad» —escribe este mismo investigador, *o.c.,* p.239-240, oponiendo las interpretaciones racionalistas del *misterio* a las profundidades místicas que intentan expresarlo en otro lenguaje (el simbólico)— «es tan necesario como nunca el buscar a la libido una derivación desde lo netamente racional y realista. Y no porque la racionalidad y el realismo hayan aumentado (puesto que precisamente no ha ocurrido así), sino porque los guardianes y custodios de las verdades simbólicas, a saber: las religiones, han perdido su eficacia frente a las ciencias. Ni siquiera las personas inteligentes entienden ya para qué pueda servir la verdad simbólica, y los representantes de las religiones descuidaron de elaborar una apologética adecuada a la época [...] En la actualidad,» — prosigue— «la verdad simbólica ha sido sacrificada sin defensa a la intervención del pensamiento científico inadecuado a ese objeto [...] La exclusiva invocación a la fe es una desamparada petición de principio, puesto que es precisamente la patente inverosimilitud de la verdad simbólica lo que impide creer en ella. En vez de insistir cómodamente en la fe, los teólogos deberían esforzarse más bien —según me parece— en ver cómo se puede hacer posible esa fe. Pero para ello habría que proceder a una nueva fundamentación de la verdad simbólica, a una fundamentación que no sólo hablara al sentimiento, sino también al entendimiento».

oriental[112] —es ésta una opinión muy extendida[113] entre los teólogos occidentales— tiene un carácter eminentemente litúrgico; los actos en común, el simbolismo de los objetos, el despego frecuente de una teología racional demasiado abstracta, todo lleva a una aproximación más íntima y personal[114] a los misterios de la fe por la vía de la liturgia[115].

[112] La bibliografía sobre la Ortodoxia y sus contenidos es también muy abundante; aparte de lo ya mencionado, señalemos aquí algunos libros generales de gran interés: S.Bulgakov, *L'Orthodoxie,* París 1932 (hay tr. ingl.), S.Salaville, *Eastern Liturgies,* Londres 1938, A.King, *The Rites of Eastern Christendom,* Roma 1947-8, 2 vols., R.Janin, *Églises Orientales et Rites Orientaux,* París 1955, F.Benz, *Geist und Leben der Ostkirche,* Gotemburgo 1955, F.Brightman, *The Eastern and Western Liturgies,* Oxford 1956, V.Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* Londres 1957 (hay tr. fr.), P.Sherrard, *The Greek East and the Latin West,* Londres 1959, P.Evdokimov, *L'Orthodoxie,* París 1959, L.Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicaine,* París 1965, J.Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. I. The Emergence of the Catholic Tradition. II. The Spirit of Eastern Christendom (600-1700),* Chicago, 1971-1974, P.Kawerau, *Das Christentum des Ostens,* Stuttgart 1972 (hay tr. it.), Pelikan, *In the Image and Likeness of God,* N.York 1974, T.Spidlik, *La spiritualité de l'Orient Chrétien,* Roma 1978, H.G.Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich,* Gottinga 1980, Meyendorff, *La chiesa Ortodossa ieri e oggi,* tr. ital., Brescia 1982, W. de Vries, *Ortodossia e Cattolicesimo,* tr. ital., Brescia 1983, B.McGinn-J.Meyendorff-J.Leclercq (eds.), *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century,* Londres 1986, Ch.Jones-G.Wainwright-E.Yarnold (eds.), *The Study of Spirituality,* Oxford 1986 e I.Economides, *Differences entre l'Eglise Orthodoxe et le Catholicisme Romain,* Atenas 1987.

[113] Véase, por ejemplo, Le Guillou, *o.c.,* p.75 y ss.

[114] «According to western teachings,» —son palabras de Kazhdan-Constable, *o.c.,* p.94— «there was no salvation outside the institutional and sacramental structure of the church, whereas the Byzantine mysticism of Symeon The Theologian and The Hesychasts, whithout denying any of the sacraments, icon worship, or other forms of public and ecclesiastical communication with heaven, allowed and even encouraged an individual way of salvation, albeit within the framework of ecclesiastical or monastic organization». No obstante, debemos tener en cuenta que un buen conocedor de la obra de Simeón, su editor Jean Darrouzès, señala en la introducción a los *Tratados teológicos y éticos,* p.28, que «en insistant uniquement sur le caractère subjectif de la présence de Dieu en nous, soit dans le récit de ses visions, soit dans ses exégèses, Symeon risquait de faire perdre de vue des modes objectifs de cette présence: les sacrements, la hierárchie, le pouvoir ecclésiastique qui s'exerce par l'enseignement et les lois, et de leur atribuer finalement une valeur purement humaine». Un poco más adelante volveremos a hacer alusión a esta cuestión, objeto frecuente de crítica desde la óptica católica.

[115] Para el Cristianismo oriental, escribe Casper, *o.c.,* p.662, «la liturgia es la más importante fuente de fe popular y la mejor escuela de religiosidad y mística. Hoy en día, la vida religiosa de las comunidades orientales sigue siendo fundamentalmente cultual, lo que hace que los occidentales saquen con frecuencia la injusta impresión de que se trata de una religiosidad impersonal, mecánica y rígida [...] La liturgia oriental está tan lejos de tener una orientación meramente finalista, que incluso los sacramentos son concebidos primariamente como una magnificación y glorificación del Dios trino. Su sentido último y más profundo es la unión con Dios.

Incluso la oración personal, la oración continua a la que nos hemos venido refiriendo, es algo litúrgico; efectivamente, para el que conoce el Oriente cristiano —señala Le Guillou— [116] es cosa evidente que, en la Ortodoxia, «no importa tanto la recepción frecuente de los Sacramentos [117], como la vida en un ambiente litúrgico que se concreta en el oficio, los iconos, la presencia de Cristo provocada con la invocación de su nombre [...] La oración dirigida a Jesús es el centro del misterio litúrgico».

Este mismo autor, Le Guillou, no duda en criticar, desde un punto de vista occidental y en palabras que aquí recogemos, la actitud ortodoxa ya descrita: «La piedad oriental» —nos dice— [118] «no comporta, desgraciadamente, frutos siempre saludables. Nuestra descripción sería ingenua si no nos detuviésemos también en los peligros que supone. La abundancia de símbolos evocadores, el ambiente sacramental en que vive el fiel, amenaza con reducirse a un conjunto homogéneo, entre el cual no sepa el fiel distinguir lo más importante de lo que es menos. Los fieles saben, eso es cierto,» —prosigue este estudioso— «distinguir los símbolos sacramentales como de gran valor. Sin embargo, el ambiente en que se lleva a cabo su práctica puede cambiar el sentido de las cosas: el peligro» —concluye Le Guillou— «está especialmente en confundir la emoción religiosa —por muy profunda y sincera que sea— con la verdadera substancia en la vida de la gracia» [119].

En fin, hora es ya de terminar estas reflexiones que, como apuntamos al principio, no pretenden sino superponer un paisaje espiritual —o descubrir un paisaje interior, si se quiere— al paisaje exterior, ma-

---

El *sacramentum* y el *mysterion* implican para el cristiano de Oriente una concelebración y una convivencia, en tanto que para el occidental son primariamente un don que se recibe».

[116] *O.c.*, p.76-77.

[117] Citemos a propósito de esta cuestión una frase interesante que encontramos en Van der Leeuw, *o.c.*, p.624, n.1: «La Iglesia oriental no habla mucho acerca del sacramento, vive en él».

[118] *O.c.*, p.79.

[119] «Por esto», —sigue diciendo este autor— «muchos ortodoxos, no entienden la necesidad de frecuentar los Sacramentos, como remedio contra nuestra debilidad espiritual. Las almas fervientes pueden no sufrir mucho con esta idea, pero la masa menos piadosa puede salir notablemente perjudicada». Más adelante *(o.c.*, p.82), en otro orden de críticas, escribe Le Guillou que «si bien la Iglesia Ortodoxa se ha mostrado como una gran formadora de espíritus,no se la puede considerar como buena pedagoga en la iniciación de la voluntad. Esta deficiencia supone graves daños y, quizá, una de las lagunas esenciales de la iniciación religiosa ortodoxa sea la ausencia de formación de virtudes morales concretas más allá de la formación teologal». Apoya su afirmación Le Guillou con una frase de Boulgakov, *L'Orthodoxie*, p.218: «La ortodoxia educa especialmente el corazón, la fuente de su superioridad, pero muestra debilidad en lo que respecta a la falta de educación de la voluntad».

ravilloso realmente, que el Monte Atos, con sus tierras, sus monasterios y sus monjes, todo ello como fuera del mundo y del tiempo, nos ha ofrecido en nuestra reciente visita. Trazando a vuelapluma un retrato del monacato, de la devoción a los iconos, y , finalmente, de la espiritualidad palamita —con sus precedentes, su herencia entre los eslavos y sus paralelos en Occidente— queda completa la tarea que, como al principio se dijo, nos habíamos fijado.

Es muy posible que la espiritualidad atonita que hoy podemos contemplar todavía, según ha sido señalado por algún historiador [120], difiera muy poco de la que podía encontrarse a finales de la Edad Media; incluso aunque haya cambiado algo en los tiempos modernos —cosa inevitable, por otro lado—, incluso aunque ya no existiera, lo que sabemos de ella sigue pareciéndonos un logro más del Espíritu, un patrimonio de la Humanidad, al que el Monte Atos, Bizancio y Grecia, así como el mundo eslavo, han contribuído no poco. Mañana, cuando veamos las imágenes del paisaje externo, las que pueden ser tomadas con una cámara fotográfica, no olvidemos que en ese mundo que en la pantalla puede contemplarse están vivas todavía muchas de las ideas a las que aquí hemos aludido.

Con un entusiasmo perfectamente comprensible —y con esto terminamos—, I. N. Theodorakópulos, el que fuera presidente de la Academia de Atenas durante la celebración del milenario del Monte Atos, publicó un artículo [121] en que trazaba detalladamente un paralelo entre la antigua Academia platónica, *«hídryma toû hellēnikoû philosophikoû pneúmatos»* y el Monte Atos, *«hídryma toû christianikoû thrēskeustikoû pneúmatos»* [122]. Refiriéndose a lo que a la Ortodoxia le espera en el segundo milenio del Atos, no dudó este estudioso en escribir que aquélla «debía intensificar su acción, poner de nuevo en movimiento su espíritu, estar en vela, enterarse de qué es lo que pasa en el mundo hoy día y ser militante con vistas a anticiparse a los derroteros que la vida actual sigue y a las amenazadoras influencias de otros diversos espíritus mundanales» [123]. Ni más ni menos que los consejos que, en conciencia, podría dar cualquier fiel a la iglesia de la que es miembro y a cualquiera de sus instituciones —el Monte Atos en el caso de los ortodoxos—, en la creencia de que están realmente vívas y van a durar todavía muchos años.

[120] Véase Hussey, *The Orthodox Church*, p.366.
[121] *«Tò Hágion Oros kaì he Orthodoxía»*, *Nea Hestía* 875(1963) 107-116.
[122] *Ibidem*, p.107.
[123] *Ibidem*, p.116.

SEFER HA RAZIM - EL LIBRO DE LOS SECRETOS INTRODUCCCION Y COMENTARIO AL VOCABULARIO GRIEGO [1]

Shifrá SZNOL
Universidad Hebrea
Jerusalén

El *Sefer ha Razim* o *Libro de los Secretos,* fue publicado por primera vez por M. Margalioth en el año 1966 [2]. Este libro basado en frag-

[1] Este trabajo fue preparado bajo la orientación del Profesor Dr. Pedro Bádenas. Agradezco también a los investigadores: Dra. Dolores Lara y José Antonio Berenguer del *Diccionario Griego Español* del CSIC por su ayuda y colaboración relacionados con distintos problemas en la lectura de este texto. Para la transcripción del hebreo y del arameo hemos seguido las normas de la revista *Sefarad* del CSIC, con excepción de las letras *k,p,t,* sin *daguéš* (aspiradas) que por ser transcripciones del griego, hemos preferido las fijadas por el sistema internacional *kh, ph, th.*

La lectura de las transcripciones del griego al hebreo y al arameo fue realizada en base a normas fijadas por S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Berlín 1898, p.64.

Los manuscritos de *Sefer ha-Razim* aparecen sin vocalización y por esta razón no hemos incluído las vocales en ambas listas de transcripciones.

Para las abreviaturas de la literatura griega se han adoptado las normas fijadas por el *DGE*, y para la literatura rabínica las propuestas por la *Biblioteca Midrásica* de la Institución «San Jerónimo».

Las abreviaturas utilizadas son: *GnR*: *Midraš Génesis Rabbah.* Edición de J.THEODOR y CH.ALBECK, Jerusalén 1965. *Hull*: Hullin, tratado del *Talmud de Babilonia. LvR*: *Midraš de Levítico Rabbah.* Edición de A.M.MYRQYN, Tel Aviv 1973. *M.Q.*: *Mo'ed Qaṭan*, Tratado del *Talmud de Babilonia. Pes.*: *Pesahim*, Tratado del *Talmud de Babilonia. TB*: *Talmud de Babilonia*, Edición tradicional, Tel Aviv 1973.

[2] M.Margalioth (Editor), *Sefer ha-Razim*, Jerusalén 1966. En la lectura del griego con el asesoramiento científico de Morton Smith. M.Margalioth (1909-1968) fue un especialista de la literatura Talmúdica y Judeo-Medieval. Gracias a su conocimiento y a su intuición científica le fue posible llegar a las distintas huellas que condujeron a las fuentes directas de este libro. En su amplia introducción Margalioth ofrece una detallada lista de todas las citas en la literatura rabínica medieval y apologética. Para la lectura del *Sefer ha-Razim*, aparte de la edición de Margalioth hemos podido contar con la lectura parcial de disitintos mss.llevada a cabo por el equi-

mentos de manuscritos, citas incompletas y traducciones del árabe y del latín, constituye una minuciosa reconstrucción lograda a través de referencias esporádicas en obras rabínicas y además en la literatura apologética de la Edad Media.

El texto es breve (800 líneas) y está escrito en un hebreo midrášico característico del período bizantino. Contiene también un rico vocabulario en griego y dos oraciones aljamiadas en esta lengua dirigidas a *Kyry Bel* y a *Helios*. El libro está estructurado en siete capítulos conforme al esquema o motivo de los siete cielos, el último de los cuales está relacionado con la divinidad suprema y el trono de Dios. En cada uno de estos siete capítulos se intercalan fórmulas mágicas, encantaciones y remedios sobrenaturales, así como una lista detallada de ángeles con especificación de las funciones propias de cada uno de ellos. El número de los ángeles asciende a 700 y sus nombres, en hebreo y en griego, están relacionados siempre con las funciones que deben cumplir: *drwmy'l* (de δρόμος y *'l*, el ángel que preside las carreras de caballos). Algunos de ellos son conocidos a través del panteón de los papiros mágicos: *'bry'l* (Αβριήλ), *'fry'l* (Αφρϊήλ), *Yh'l* (Ιαήλ) etc. En el texto se nombran también divinidades del panteón griego (Afrodita, Hermes y Helios). El contenido de las fórmulas mágicas y el uso de los términos técnicos δοκιμή, χάρτης ἱερατικός, ζμυρνόμελαν, κασσίτερος llamaron la atención de los investigadores ya en la primera etapa de la preparación de esta edición por su semejanza con los papiros mágicos egipcios. El estudio de los mismos sirvió de base para el análisis y la interpretación del *Sefer ha Razim*.

Los primeros fragmentos de los papiros mágicos fueron editados por C.J.Reuven[3] en 1830. C.W.Goodwin[4] publicó por primera vez un texto completo en 1852 y posteriormente en la edición de F.G.Kenyon[5] se publicaron una serie de estos papiros. En su introducción a los papiros mágicos Kenyon presentó las principales características de este material y su especial aportación al estudio de las religiones:

> «There are at least four elements which are here found in combination-namely, Egyptian, Greek, Hebrew and Gnostic, the proportions of each varying in different documents. Perhaps the most interesting are those in which the Gnostic element is most strongly marked, as illustrating a

po del *Historical Dictionary of the Hebrew Language* (en preparación), Jerusalén 1985, de la Academia de la Lengua Hebrea.

[3] E.REUVEN, *Lettre à M.Letronne*, Leiden 1930.

[4] Ch.W.GOODWIN, *Fragment of a Graeco-Egyptian work upon magic*, Cambridge 1852.

[5] F.G.KENYON, *Greek Papyri in the British Museum*, Londres 1893.

phase of thought of which we have not too many examples, but which was very prevalent over a considerable area in the early centuries of Christianity» (1893)[6].

La primera edición de los papiros mágicos fue preparada por K. Preisendanz y un equipo de investigadores entre las dos guerras mundiales (1928-1931). Un cuarto volumen se perdió durante los bombardeos de la segunda guerra. Esta edición fue revisada por A. Heinrichs (1973-1974)[7] y publicada por la editorial Teubner en dos volúmenes. Esta última publicación, comunmente utilizada en los centros de investigación, fue la empleada para la traducción española, preparada por J. L. Calvo Martínez y María Dolores Sánchez Romero[8]. Esta traducción está acompañada por una amplia introducción, notas bibliográficas, un valioso índice de nombres propios (hasta la fecha el único disponible), y bibliografia. La edición española nos ha sido de gran uso para la preparación de este estudio por lo que respecta al empleo de la terminología mágica.

Como su nombre lo indica, los papiros mágicos contienen fórmulas mágicas e invocaciones a fuerzas divinas de un panteón griego, egipcio y oriental. El origen de tales fórmulas se encuentra muy probablemente en sectas gnósticas que *fecundaron* Egipto en los primeros siglos de nuestra era. Por sus similitudes con nuestro libro estos textos mágicos sirvieron muy probablemente al autor (¿o los autores?) del *Sefer ha-Razim*.

La corriente principal del judaísmo rabínico, que se opuso tenazmente a la práctica de la magia y a todo pensamiento sectario no pudo impedir, pese a todas las prohibiciones, que la población judía estuviera bajo la influencia de cultos mágicos comunes a todo el oriente helenístico durante el período del Segundo Templo y durante el período bizantino.

Más aún, en el *Sefer ha-Razim* se reconoce una marcada influencia de la literatura apócrifa del Antiguo Testamento, especialmente del *Libro II de Henoc* (en el antiguo eslavo), y del *Libro de los Jubileos*[9]. Pre-

[6] KENYON, *op.cit.*p.62.

[7] K.PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae, Die griechischen Zauberpapyri*, 1ª ed., Leipzig y Berlín 1928 (2ª ed. revisada por A.HEINRICHS, Stuttgart 1973-1974).

[8] J.L.CALVO MARTÍNEZ-Mª.D.SÁNCHEZ ROMERO, *Textos de Magia en los Papiros Griegos*, Madrid 1987.

[9] Para su traducción y comentario científico de los libros apócrifos véase; *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Editor. A.DÍEZ MACHO, Madrid 1964, 4 vols. En esta edición, volumen cuarto, *Ciclo de Henoc-Libro de los secretos de Henoc*, traducido por A. DE SANTOS OTERO, el motivo de la revelación de los ángeles, cap. primero, el motivo de los siete cielos, capítulos III-X, y en el volumen segundo, *El libro de los Jubileos*, traducido por F.CORRIENTE y A.PIÑERO, capítulo décimo, el motivo de la revelación divina de medicinas para curas de males.

senta también motivos comunes con las primeras fuentes de la mística judía, los así llamados *Midrašé Heykhalot* [10], que se remontan a los primeros siglos de nuestra era. A estos testimonios literarios, que limitan el marco cronológico y geográfico del *Sefer ha-Razim*, se debe agregar la publicación reciente (1985) de un corpus de amuletos mágicos de Palestina, Siria y Egipto por Y.Naveh y S.Shaked [11], que ponen de relieve la amplia difusión de estas creencias y la influencia de los cultos mágicos y orientales sobre la población judía. Pese a todos los elementos paganos que hay en este libro se reconoce una elaboración desde el punto de vista judío por el autor: El último y supremo cielo es regido sólo por Dios; las invocaciones a las fuerzas celestiales son dirigidas a emisarios o intermediarios de un poder superior, etc. Pero el principal testimonio es la lengua en que fue escrito: un hebreo dinámico característico del último período bizantino entrecruzado con expresiones bíblicas y dotado de un especial colorido común a la poesía hebrea en los albores de la Edad Media (*pyuṭim*), que lo define como una de las obras de sectarios judíos.

Todos estos testimonios hubieran sido suficientes para señalar el marco cronológico de este libro: el período bizantino. Pero un testimonio más del mismo autor y descifrado por E.S.Rosenthal [12] ofrece una cronología precisa con aproximación de un siglo más o menos. «Estos son los ángeles que son obedecidos (lit.: escuchados) en cada cosa en el primero y en el segundo año de los ciclos de quince años en el calendario (lit. la cuenta) de los reyes de Grecia» (*Primer Cielo*, líneas 27-28). Muy probablemente, el autor se refiere al sistema de indicciones bizantino. Si éste se rige por la cronología de Egipto no podría ser anterior al año 297, y si se rige por la cronología de Constantinopla no podría ser anterior al año 312. El marco cronológico queda fijado a fines del siglo III y comienzos del IV de nuestra era.

Más difícil es dar respuesta a la pregunta sobre el lugar en que fue escrito. El texto, que contiene una reconocida influencia de los papiros mágicos egipcios, está escrito en un precioso hebreo post-bíblico. Estos testimonios reducen a dos alternativas: Egipto (el griego y la terminología mágica), o Palestina (el texto hebreo). Muy poco se conoce de la comunidad judía de Egipto de este preciso período y cuyos orígenes datan de los tiempos de la destrucción del Primer Templo (siglo VI

[10] *Midraš* es un género especial de la literatura rabínica compuesto por antologías y compilaciones de homilías y sermones. *Midrašé Hekhalot* es un género especial de esta literatura dedicada a los textos místicos.

[11] J.NAVEH-S.SHAKED, *Amulets and Magic Bowls-Aramic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalén 1985.

[12] MARGALIOTH, *op.cit.*, pp.24-25.

a.C.), ha dejado una valiosísima documentación del período persa, alcanzando su máximo apogeo en el período Helenístico-Romano [13]. Precisamente es en este período en el que se logró alcanzar la simbiosis de la tradición hebrea y la cultura griega, que se ve representada en la versión de los Septuaginta y en los escritos filosóficos de Filón de Alejandría. La trágica revuelta contra Trajano en los años 115-117, que fue sofocada sangrientamente por los romanos, señaló su fin hasta principios de la Edad Media. En su edición Margalioth sugiere que este libro es una reelaboración de los papiros mágicos que llegaron a Judea y fueron conocidos por sectarios judíos conocedores de ambas culturas. Si realmente el *Sefer ha-Razim* fue escrito en Palestina se plantea aún el problema de por qué los manuscritos más antiguos fueron hallados en la *Genizá del Cairo* [14], por qué el uso de una terminología mágica privativa de Egipto, y por último cuál es el origen de los calcos en la traducción hebrea que proceden de este peculiar tipo de griego.

La literatura rabínica desconoció el *Sefer ha-Razim* y la transmisión de este libro se ha realizado a través de los textos apologéticos a partir de la Edad Media. En las primeras discusiones de los caraítas [15] contra los rabinos (siglo IX) se citan referencias del *Sefer ha-Razim* y su empleo por estos últimos [16].

Maimónides (1135-1204), que fue uno de los más tenaces opositores a todo pensamiento irracional, en sus interpretaciones sobre los textos bíblicos relativos a la prohibición de la magia, presenta algunos ejemplos prácticos que revelan su conocimiento de este libro [17]. El paso del *Sefer ha-Razim* sólo puede ser atestiguado por su influencia en la lite-

[13] Sobre la comunidad judía en Egipto del período persa véase G.R.DRIVER, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1954. Del período helenístico-romano véase la importante colección de papiros, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, ed. de V.A.TCHERIKOVER y A.FUKS, Vols.I-III, Cambridge-Jerusalén 1957-1964 y también de V.A.TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Filadelfia 1961; E. DE MARCELLIS, art. «Egypt», *Encyclopedia Judaica*, Jerusalén 1972, Vol.VI, cols.490-491.

[14] *Genizá* es la pieza o lugar donde se guardan los textos sagrados que no pueden ser destruidos. La más importante *Genizá* conocida hasta la fecha es la de Fostal (Cairo) descubierta en el siglo XVIII y transportada por Schechter a fines del siglo XIX a la Universidad de Cambridge. Esta colección está compuesta por una gran cantidad de manuscritos relacionados con distintas áreas de estudios judaicos documentados desde fines del período bizantino y toda la Edad Media.

[15] Los *qr'ym* (caraítas) es la denominación de una corriente del judaísmo que acepta únicamente la tradición escrita (Antiguo Testamento), y rechaza la tradición oral (interpretación rabínica). Su fundación es adjudicada a *Anan ben David* (siglo VIII) y la misma continúa hasta nuestros días.

[16] Para una detallada lista de los autores caraítas que citan el *Sefer ha-Razim* véase MARGALIOTH, *op.cit.*, pp.30-37.

[17] Detallada lista de fuentes, MARGALIOTH, *op.cit.*, p.40.

ratura mística, por sus opositores y por las prohibiciones de su uso. Estas huellas conducen hasta la Edad Moderna.

La edición del *Sefer ha-Razim* de M.Margalioth es ecléctica. Ningún fragmento de los manuscritos está completo. Para la reconstrucción de este texto Margalioth se valió de la colección de manuscritos de la *Genizá*, y otros manuscritos hallados en las principales bibliotecas de temas judaicos. Así también hizo uso de una traducción al árabe y de una traducción reelaborada al latín[18]. La edición de Margalioth está acompañada por una detallada introducción que incluye el estudio histórico del texto, una descripción de la terminología mágica griega, un estudio de su lengua hebrea, etc., y por último una lista de los principales manuscritos y traducciones que fueron utilizados para esta edición.

Este texto fue traducido al inglés por M.A.Morgan[19], quien agregó a su edición una introducción, notas y correcciones a la lectura del griego realizada por Margalioth. Estas correcciones serán citadas en nuestro estudio.

Además del valor que ofrece para el estudio de las religiones, el *Sefer ha-Razim* es de gran valor por su documentación filológica del hebreo y del griego rabínico. El hecho de haber sido recopilado casi directamente de primeras fuentes (los manuscritos de la *Genizá*), y no haber pasado por las manos de copistas e intérpretes durante generaciones, le da un privilegiado lugar en el estudio de estas dos lenguas.

Para los estudiosos del griego rabínico se ofrece por primera vez un texto que no arrastra tras sí el peso de la tradición de los copistas, y que era un desconocido por los investigadores (Levy, Jastrow, Kohut, Krauss, etc.), del siglo pasado y del presente. Por último ofrece un vocabulario nuevo, no documentado anteriormente, lo que hace posible un control sobre las transcripciones fonéticas, y los dos trozos aljamiados (la oración a *Kyry Bel* y a *Helios*) que testimonian el uso especial de esta modalidad de griego.

La meta de esta edición del vocabulario griego y de las dos oraciones del *Sefer ha-Razim* es ofrecer una revisada versión de las ya publicadas por Margalioth y Morgan, y presentar un estudio fonológico y semántico comparativo con los papiros mágicos y otros textos del Egipto romano y bizantino; así como con el griego rabínico del mismo período. Para el estudio semántico hemos empleado los clásicos diccionarios (*L.S.J.*, Lampe y Sophocles), y también los primeros fascículos

[18] MARGALIOTH, *op.cit.*, pp.47-55.

[19] *Sepher ha Razim - The Book of the Mysteries*, trad. de M.A.MORGAN, Chicago 1983.

y el fichero del *DGE* que su redacción puso a nuestra disposición. Para el estudio fonológico hemos consultado el valioso trabajo de F.T.Gignac, *A grammar of greek papyri of the roman and byzantine periods*, Milán 1975, y S.Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Berlín 1898. Pese a que ha transcurrido casi un centenario de su publicación conserva aún éste su frescura y validez científica en muchas áreas; especialmente en la exhaustiva descripción más que en la interpretación de los fenómenos fonéticos.

En ambos casos debemos recordar al lector que, por el carácter reducido de nuestro material, y por una comprensión lingüística distinta, los determinados ejemplos elegidos no indican una identificación con la clasificación de capítulos y párrafos de estos dos autores.

Vocabulario

'gry'wphwrws (*ἀγριοφόρος)

«... y si tú quieres dar un ejemplo (de tus poderes) a tu amado, a tu amigo, por ejemplo, de llenar una casa con fuego que no arde, toma una raíz de *'gry'wphwrws*,...» (*3er Cielo*, 49)

Compuesto formado por ἀγριο- 'salvaje' y φορός 'portador' con la idea de una 'planta salvaje' (que lleva al comportamiento salvaje).

La lista de compuestos formados con ἀγριο- es muy amplia[20] en la lexicografía griega (ἀγριοβάλανος 'especie de encina', ἀγριοκινάρα 'cardo', ἀγριοκάττα 'gato montés', etc.) pero esta precisa composición de ἀγριοφόρος no está atestiguada en ninguna fuente literaria.

'myntwn/'myyntwn (ἀμίαντος)

«[95]... y si tú quieres curar a una persona enferma... escribe esta fórmula como un amuleto...101) y átalo a su cuello con *'myntwn*». (*2º Cielo*, 101, y *5º Cielo*, 40)

Este término es identificado con ἀμίαντος 'amianto', piedra preciosa (Dsc. 5. 138, Pl.*HN* 36.139 etc.) Esta palabra es frecuente en la literatura rabínica como así también en los papiros mágicos (*P.Mag.* XIII, 300 etc.). Sobre la representación gráfica la segunda cita *'myyntwn* véase el comentario fonético.

'ṣtwly/'ṣtwl' (στολή)

«...y ve el primer día al mar o a la costa de un río a la tercera hora de la noche vestido con una *'ṣtwly* nueva.» (*1er Cielo*, 122)

[20] Para una lista completa de compuestos con este primer elemento véase en el *DGE* s.v. ἀγριο-.

Este término es identificado con στολή 'vestido' (*Sammelb.* 6178, *PCair.Zen.* 54.32, 263.4.8, etc.). Esta palabra es muy frecuente en la literatura rabínica con distintas variantes fonéticas.

'ysṭwrqwn (στυράκιον)

«...toma tres de las principales especies, *'ysṭwrqwn*, mirra y almizcle». (*1er Cielo*, 122)

Margalioth identificó este término con el στύραξ 'estoraque' aceptado por Morgan, muy frecuente en los papiros mágicos (*PMag.* IV, 2460, IV, 2871, VII, 436); figura también en una lista de artículos farmaceúticos (*PVindob.Worp.*20.1, ib6). La representación gráfica de este término en nuestro texto *'ysṭwrqwn* la sugerimos derivada de un genitivo: στύρακος o más probablemente de su diminutivo: στυράκιον atestiguado en *POxy.* 1142.5.

dwqm'/dwqmy (δοκιμή)

«...y harás esta *dqm'* y tendrás éxito.» (*2º Cielo*, 26)

«...si quieres demostrar una *dwqmy* a tu amado o a tu amigo y llenar su casa de fuego que no arde...» (*3er Cielo*, 47)

Término identificado con δοκιμή, 'testimoniado' ,'aprobado'. Derivado del verbo δοκιμάζω cuyo uso atestiguado en los papiros mágicos para señalar el éxito de un conjuro *PMag.* XIa, 40: ἡ πρᾶξις δεδοκίμασται, 'la práctica está aprobada'. Este término no está registrado en el griego rabínico.

hnywkhws (ἡνίοχος)

«Yo os conjuro ángeles de las carreras, que correis entre las estrellas, que deís fuerza y bríos a los caballos de Fulano en su carrera y a su *hnywkhws* que los hace correr». (*3er Cielo*, 40)

Esta palabra está identificada con ἡνίοχος en su sentido de 'corredor' y de la 'constelación del Auriga' (Arat.156). En esta oración hay un doble uso del término: el corredor y la representación de las fuerzas celestiales. Compárese también su uso en los papiros mágicos (*PMag.* V,407 πνεύματος ἡνίοχε 'auriga del espíritu', y *PMag.* VII, 673 (oración a Hermes) ἡελίου ἡνίοχε 'auriga del sol'). Esta palabra no está documentada en la literatura rabínica.

khlqṭryn / *khrqṭryn* (χαρακτήρ)

«...entonces escribe (los nombres de los ángeles) y los siguientes *khrqṭryn*.» (*2º Cielo*, 55)

Del griego χαρακτήρ que indica 'marca', 'signo', 'huella grabada', (Pl.*Plt.*289b), 'marca distintiva de una persona' (Hdt.1.57,142; Plb. 18.37). Un uso especial se da en los textos mágicos para señalar deter-

minados símbolos[21] (Iul.*Or.* 7.216), y especialmente en los papiros mágicos: *PMag.* V, 319... κατὰ τῶν χαρακτήρων; *PMag.* VII,195,463,587 etc.). En este último sentido también en el *Sefer ha-Razim.*

En la literatura rabínica el término *khrqṭr* es frecuente en un área semántica más próxima a la de las fuentes clásicas. Sobre el intercambio de las líquidas, *r* (ρ) por *l* (λ), véase el comentario fonético.

khrtys yrṭyqwn (χάρτης ἱερατικός)

«Si tú deseas conocer y comprender que va a ocurrir en cada y en todo el año, coge un *khrtys yrṭyqwn* y escribe con una mezcla de tinta y mirra,...» (*1er Cielo*, 95)

Compuesto formado por χάρτης: 'papiro', 'rollo' y el adjetivo ἱερατικός 'sacerdotal'. (*PMag.* V,304, 381,VII,582 etc.) Este uso es exclusivo en este contexto y no podemos señalar ningún otro paralelo en griego rabínico o en otras fuentes literarias.

mwskh (μόσχος)

«...y toma las tres especies: estoraque, mirra y *mwskh.*» (*1er Cielo*, 122)

Especie identificada con el μόσχος, 'azmicle'; su uso es frecuente en la literatura rabínica con la variante *mwsk* (Cf. su forma original del persa *mšk*).[22]

(m)pls

«...porque El sólo está sentado en su sagrado santuario, exige juicio, y *(m)pls* justicia (lit. abre el camino a la justicia)». (*7mo Cielo*, 6)

El verbo hebreo y arameo *pls*, denominativo del latín *pulsus*, atestiguado en las fuentes rabínicas (*pwls', pwls'wt* etc.). Cf. también las formas del griego πάλσις y παλμός.

nrdyn (νάρδινος)

«...y pon en ella aceite *nrdyn* y arroja todos los escritos adentro». (*1er Cielo*, 96)

Adjetivo identificado con νάρδινος 'aceite de nardo' (Plb.30.26.2.etc.). Su uso es frecuente en la literatura rabínica y aunque la palabra *nrd* es de origen semítico y atestiguada en la Biblia (*Cantar de los Cantares* I, 12); su uso en la literatura rabínica es asimilada del griego *nrdynwn*

[21] Para el uso especial del término χαρακτήρ en los textos mágicos véase MARGALIOTH, *op.cit.* p.4; NAVEH-SHAKED, Op.Cit.p.216, Amuletos de la *Genizá*, No.1,2 y allí bibliografía sobre este tema.

[22] Derivados del persa *mšk* en el español 'moscada' y 'moscatel', J.CORMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid 1974.

(νάρδινος). En las fórmulas mágicas de los papiros también es frecuente (*PMag.* I, 2. *PMag.* VII, 230).

pswkhrwphwrwn (ψυχροφόρον)

«...toma la cabeza de un perro negro que nunca vió la luz en sus días (de vida), y toma una placa de plomo del *pswkhrwphwrwn*,...» (*2º Cielo*, 61)

Término identificado con el ψυχροφόρον *frigidarium* (*POxy.*896.11); el empleo del plomo obtenido del frigidario es común en los ritos maléficos de los papiros mágicos (*PMag.*VII,397 etc.). Esta palabra no está atestiguada en la literatura rabínica.

pylw (πυλών)

«...entonces ellos (los ángeles) vuelan del oeste al *pylwn* como el rayo, y el fuego arde a su alrededor.» (*2º Cielo*, 61)

Identificado con el πυλών: 'portón'. Término de uso común en la literatura rabínica y también en los papiros mágicos (*PMag.* VII, 616) Para la representación gráfica de hypsilón véase el comentario fonético.

phy'lyn (φιάλη)

«...y toma para ti una *phy'lyn* de vidrio contra tus enemigos...» (*1er Cielo*, 55)

Del griego φιάλη 'vasija'. Este término es común en la literatura rabínica con diferentes grafías: *phyyly, phyly, phyyl'* etc. También frecuente en las fórmulas mágicas (*PMag.*IV,225;IV,3210;V,2 etc.). Sobre su transcripción gráfica en rabínica véase el comentario fonético.

qryphwryy' (κριοφόρος)

«Te conjuro, espíritu *qryphwryy'* que habitas en las tumbas sobre los huesos de los muertos,...» (*1er Cielo*, 178)

De κριοφόρος 'portador del carnero' compuesto formado por κριός 'carnero' y φορός, utilizado como uno de los epitafios de Hermes (Paus.9.22.1). Este término no está documentado en los textos rabínicos. Sobre la representación gráfica de *qryphwryy'* véase el comentario fonético.

qsyṭrwn (κασσίτερος)

«...y escribe sobre una lámina de *qsyṭrwn*». (*1er Cielo*, 144)

Metal identificado con el κασσίτερος 'estaño'. Término común en la literatura rabínica. En los papiros mágicos es empleado este término

para indicar las láminas de este metal (*PMag.* VII,216; 271, 418, 460 etc.)[23]

qwlmws (κάλαμος)

«Ellos (los ángeles) fueron instruidos para la verdad. Delante de ellos hay multitudes que tienen *qwlmwsy* (plural) de fuego y escriben en rollos». (*2º Cielo*, 142)

Término frecuente en la literatura rabínica en todos los períodos identificado con κάλαμος 'pluma' (LXX Ps.44(45). 2, 3Ep.*Io.*13. Luc.*Hist.Cons.*38 etc.) También común en los papiros mágicos (*PMag.* V,309; VII,187 etc.)

Sobre su vocalización véase el comentario fonético.

sl'mndr / slmndr' (σαλαμάνδρα)

«Si quieres extinguir el fuego de una casa de baños que se enciende y arde, trae una *sl'mndr'*,...» (*3er Cielo*, 17)

Del griego σαλαμάνδρα 'anfibio' que se le atribuye la cualidad de extinguir el fuego. (Arist. *HA* 522, Dsc.2.62,etc., Thphr.*Ign.*60). Este término es también común en la literatura rabínica.

(y)qm(w)r

«...nuevamente escribe (los nombres de los ángeles) sobre una placa de plata y *yqmwr* sobre su corazón». (*2º Cielo*, 138)

Del verbo *qmr* en hebreo y arameo que corresponde al griego καμαρεύω 'arquear', 'abovedar' y en este contexto 'atar'. Krauss sugiere un denominativo del sustantivo καμάριον que luego fue conjugado como verbo. Común en griego rabínico que continua hasta el hebreo contemporáneo. Y cf. su forma en el griego moderno: καμάρα

zmyrnh mlnwn (σμυρνόμελαν / ζμυρνόμελαν)

«... y escribe con *zmyrnh mlnwn* cada asunto y asunto por separado». (*1er Cielo*, 95)

Compuesto σμυρνόμελαν / ζμυρνόμελαν formado por σμύρνα 'mirra'[24] y μέλαν 'tinta'. Una especial tinta negra y perfumada utilizada especialmente en los textos mágicos (*PMag.*VII,468,941 etc.). Este término no está registrado en la literatura mágica. Por el intercambio de *samekh* (σ) por *zayn* (ζ) véase el comentario fonético.

[23] Sobre el uso del estaño en los textos de alquimia, cf. R.HALLEUX, *Les alchimistes grecs*, Paris 1981. (*PLeid.*10.5,6 etc. y *PHolm.* 45-46).

[24] De origen semítico, compare el hebreo *mwr.*

Los textos aljamiados

Se han descifrado dos oraciones en griego aljamiado en el texto del *Sefer ha-Razim*. La primera es una breve oración al señor *Bel* y la segunda es una oración de tres líneas dedicada a *Helios*. Ambas oraciones son similares a los rezos e invocaciones de divinidades en los papiros mágicos, mas ninguna es idéntica y su redacción ha sido probablemente del autor de toda la obra. Las dos oraciones fueron descifradas por Margalioth con el asesoramiento de M.Smyth.[25] Posteriormente Morgan corrigió algunas lecturas de las mismas en su traducción.[26] Presentamos aquí una nueva lectura de estas oraciones, con correcciones, aparato crítico y su traducción. Hemos preferido dejar la transcripción de los caracteres hebreos de aquellos términos cuya lectura del griego resulta muy forzada. Sugerimos que son préstamos del copto u otras lengua, utilizados como términos mágicos. Pese a que el estudio del griego rabínico se ha limitado hasta la fecha al vocabulario formado por préstamos intercalados en el texto hebreo o arameo, los investigadores[27] ya han señalado oraciones breves en griego y sólo su desciframiento da sentido a todo el texto:[28] *lwl špn 'nygrwn 'ndryp' ('nyrdpyn)* TB, *Pes.*112a: λάλει σαφὴ‹ν› ἀναγείρειν ἄνδρα ὕπνου 'Habla claro a un hombre que despierta de un sueño'.[29] *Pr' bsyl'ws nwmws 'grphws (LvR.*35.3) παρὰ βασιλέως ὁ νόμος ἄγραφος. 'Del rey no hay ley escrita'.

La lectura e interpretación de estas oraciones amplían los márgenes del estudio del griego rabínico que no se ve limitado a términos independientes, sino que admite también formas verbales: *'phs* ἄφες 'vete', 2.ª pers. aor. imperat. de ἀφίημι; *'gwmyn* ἄγωμεν 'vamos' 1.ª pers. plu. subj.pres. de ἄγω; *khyry* χαῖρε 'salve', 2.ª pers.aor.imperat. de χαίρω etc., igualmente aparecen otras formas coloquiales.

Dos interrogantes quedan aún para el investigador: la primera se refiere a la posibilidad de que existan más textos de este griego aljamiado y la segunda, a la posible continuidad de este dialecto a través del judeo-griego del período bizantino tardío y medieval.

[25] MARGALIOTH, *op.cit.*, pp.12-13.
[26] MORGAN, *op.cit.*, p.71.
[27] KRAUSS, *op.cit.*, I pp.152-156.
[28] M.G.GELLER, *Bibliotheca Orientalis*, 5/6 (Septiembre-Noviembre 1986) 743.
[29] Texto muy controvertido, cf. la traducción de R.H.FREEDMAN, *Talmud* (Londres, Soncino, 1967).

1. Oración a Kyry Bel (*1er Cielo*, 235)

'wrwdy	*Gryb'l*	*pwtmws*	*srgry tlygws*	*'spdwphwrws.*
'Αόρατε	Κύρι‹ε› Βέλ	ποτ' ἡμᾶς	τελικός	ἀσπιδοφόρος

«Señor Bel el invisible! [*srgry*] perfecto protector nuestro con tu escudo».

Aparato crítico

Margalioth: Κύρι‹ε› Βούηλ || Margalioth ἄρκιε interpretación dudosa de {σ}αργ{ρ}ιε || Margalioth: ἀσπιδηφόρος Bádenas: ἀσπιδοφόρος.

'wrwdy (ἀόρατε)

Voc. de ἀόρατος 'invisible' (Pl.*Phd.* 85e). Atributo de Dios en la literatura patrística (Orígenes *Io*, 20.18 (p.351.10)). No atestiguado en la literatura rabínica. Sobre su transcripción fonética (δ) por (τ) y *yod* (por hypsilón) véase el comentario fonético.

Gryb'l (Κύριε Βήλ)

En su edición Margalioth presenta la lectura de Κύρι‹ε› Βουήλ una de las divinidades nombradas en los papiros mágicos (*PMag.*IV,972). Sugerimos la lectura de *Kyry Bel* o *Kyrybel*, Κύρι‹ε›Βηλ 'Señor Bel', que no exige corrección en el texto. El segundo elemento Bel (*B'l*) es una divinidad muy común en las religiones semíticas. Sobre la transcripción fonética de (γ) por (κ) véase el comentario fonético.

pwtmws (ποτ' ἡμᾶς)

En su lectura Margalioth sugiere ποτ' ἡμᾶς «a nosotros o para nosotros».

tlygws (τελικός)

De τελικός 'absoluto', 'perfecto'. Para su representación gráfica (γ) por (κ) véase el comentario fonético. Este término no está atestiguado en la literatura rabínica.

'spdwphwrws (ἀσπιδοφόρος)

Compuesto formado por ἀσπίς 'escudo' y φορός 'portador'. La traducción sugerida 'portador del escudo' evocando según nosotros la idea de protección. Este compuesto no está registrado en los textos rabínicos.

2. La oración a Helios (*4º Cielo*, 61-63)

La invocación a Helios, como a otras divinidades en este texto, debe ser comprendida como una oración a un emisario de una divini-

dad suprema. Un importante testimonio arqueológico que complementa a esta oración lo ofrecen tres sinagogas de Palestina del período bizantino: Beth Alpha, Ḥammat Tiberías y Na'aran (siglos IV-VI). En ellas se ofrece una decoración de mosaicos en la que Helios (el sol) es representado en el centro de una rueda del zodíaco.[30]

[61] *'bṣby* *'ntwlypwn* *Hylyws* *n'ṭws* *'gdr*
Εὐσέβει ἀνατολικὸν Ἥλιος ναύτος (‹ἀ›γαθὸς)

'pystws *'qt* *qwryphws*
ὕψιστος κόρυφος

[62] *ywpyṣṭws* *hzplh* *ṭrwkhws* *'wbynws*
εὔπιστος ὃς πάλαι τροχὸς ὄβ‹ρ›ι‹μ›ος

q'ṭ'syṭs *qzmwnṭs* *sgymws*
κατέστης· κοζμοντής

[63] *phyly p'nṭwr* *qyry* *pwm'ws* *'ywphwṭws*
φιλιπάντωρ κύρι‹ε› πομπὸς εὔφωτος

tyrywnws *'sṭr'ṭywṭws*
τύραννος στρατιώτης

[61] «Alaba al que sale por el oriente: Helios, el marinero (el bueno), supremo jefe.

[62] el digno de fe, tú que de antaño te has erigido como poderosa rueda, rectora del Universo,

[63] amante de su padre, Señor, enviado de brillante luz, soberano soldado (o comandante).»

Aparato crítico

[61] Margalioth: εὐσεβῶ Morgan: εὐσεβής Bádenas: εὐσέβει Margalioth corrige la lectura a *ἀνατολικόν*: segundo elemento *pwn* dudoso. Margalioth: *ἀγαθός* dudosa lectura. Margalioth: *πιστοφύλαξ* Morgan: *πιστὸς ἀκτ*[*ῶν*] dificultosa lectura. Preferimos *ὕψιστος* [62] Margalioth *ὄβριμον* o *οὐρανίον* Morgan: *ὄβριμον* Margalioth y Morgan: *καθίστης* Por su transcripción preferimos: *κατέστης* cf. el vocabulario. Margalioth *ἅγιος* dificultosa lectura. [63] Margalioth: *πολοκράτωρ* o *πολυπράκτωρ* Morgan: *πολοκράτωρ*. Sugerimos *φιλοπάτωρ* cf. el vocabulario. Margalioth: *ἀσ-*

[30] Una importante introducción a este tema véase en el art. de L.I.Levinne, «A Historical Introduction», en *Ancient Synagogues Revealed*, editado por I.L.Levinne, Jerusalén 1981, pp.9-10; Naveh-Shaked, *Op.cit.* p.37, y S. Sznol, «Historia y arqueología del período bizantino en las provincias palestinas», *Erytheia* 9.2 (1988) 241-262.

τροθετής Morgan: στρατιώτης esta lectura aceptada para nuestra edición. cf. el vocabulario.

'bṣby (εὐσέβει)

Invocación al culto de Helios expresada con una 2ª persona de un imperativo εὐσέβει del verbo εὐσεβῶ. Margalioth lo interpretó como un presente de primera persona del mismo verbo. Morgan como un atributo εὐσεβής, 'sagrado'. Preferimos la primera lectura por ser más fiel al texto. Sobre la representación gráfica del diptongo ευ véase el comentario fonético.

'ntwlypwn (ἀνατολικόν)

El primer elemento ἀνατολ- < ἀνατολή 'del Este', la segunda parte del compuesto *pwn* es difícil de descifrar. Margalioth sugiere su corrección a ἀνατολικόν. En los papiros mágicos es muy frecuente el uso de atributos al dios Helios con este primer elemento del compuesto: δέσποτα ἀνατολίης 'dueño de la salida del sol' o 'señor del levante' (*PMag.*III,210)

Hylyus (Ἥλιος)

Nombres del dios Sol Ἥλιος y utilizado en literatura tardía como un epíteto a Apolo. Sobre su transcripción véase el comentario fonético.

n'tws (ναύτης)

Del griego ναύτης 'marinero' (*Il.*19.375), mas en los textos del Egipto romano 'capitán de barco' (*PRoss Georg.*3.5.510, siglo III d.C., *POxy.* 1947.5 siglo VII d.C.) En griego rabínico **nwwt*, en rabínica, plu. *nwwtym* que corresponde a su primer significado: 'marinero'. Sobre su transcripción en caracteres hebreos véase también graf. ναύτος (*PMich. Brown* 596.2). Sobre la contracción del diptongo αυ: [a] véase el comentario fonético.

'psystws (ὕψιστος)

Del griego ὕψιστος: 'superior, supremo' (*Eu.Matt.*21.9). Atributo divino de Zeus (Pi.*N.*1.60) y ὁ θεὸς ὕψιστος en LXX *Ge.*14.18.

qwryphws (κόρυφος)

Margalioth y Morgan sugieren la lectura de: κορυφαῖος 'líder' (Hdt.3.28), 'el que está en las cumbres'. El término κόρυφος está atestiguado en dos papiros egipcios: el primero es *POxy* 46.3298 cuyo contenido es un horóscopo. Esta palabra, que es de dificultosa lectura, se da como un atributo a Egalabalo. La segunda lectura de κόρυφος se da en *PTeub.2.414.7* en una carta de una mujer dirigida a su hermana

donde saluda también a *Πᾶσιν τὸν κόρυφον*. En resumen, el término *κόρυφος*[31] tal como aparece en nuestra transcripción, era conocido en el Egipto romano-bizantino, y muy probablemente con la idea del 'que está en las cumbres', 'el supremo'.

'ywpysṭws (*εὔπιστος*)

Compuesto *εὔπιστος* formado por *εὐ* 'bueno' y *πιστός* 'fiel'. Atestiguado en otras fuentes: *εὔπιστος δῆμος* (*BCH* 37.124 de Abedera, siglo II a.C.). Sobre la representación gráfica del diptongo véase el comentario fonético.

hzplh (*ὃς πάλαι*)

Lectura de Margalioth y aceptada por Morgan: *ὃς πάλαι* 'que desde antaño'. Sobre la representación gráfica del espíritu áspero y la contracción de *αι*: [e] véase el comentario fonético.

trwkhws (*τροχός*)

Identificado con *τροχός* 'rueda' (*Il.*6.42). Por su contexto identificado con la rueda del cielo, v.g. los signos de zodíaco[32].

'wbynws (*ὄβριμος*)

Margalioth ofrece la lectura de *ὄβριμος* 'poderoso' o *οὐράνιος* 'celestial'. Morgan prefirió la primera, aceptada también para nuestra edición.

q'ṭ'syṭ s (*κατέστης*)

Del verbo *καθίστημι* 'establecer', 'fijar', 'ordenar'. Margalioth y Morgan ofrecen la lectura de *καθίστης* 2ª pers. singular, indicativo presente. Por su grafía también es posible *κατέστης*, 2ª pers. singular del aoristo[33]. Por su traducción: 'tú que te has erigido'. Si la forma adoptada fuera la del presente, sí sería transitivo, mas en aoristo 2º es intransitivo y puede llevar su predicado en nominativo, (cf. *LS.J.* s.v. *καθίστημι*, B,5) y no invita a un cambio de la lectura de *τροχός* y *ὄβριμος* a *τροχόν* y *ὄβριμον* (Margalioth, Morgan). Otro argumento en pro del aoristo, el adverbio *πάλαι* no cuadra con un presente.

[31] En la edición de los dos papiros, la lectura y comentario de *κόρυφος* fue dificultosa para los editores. Véase especialmente la nota y bibliografía sobre este término de J.R.REA, *The Oxyrhinchus Papyri*, Vol.46, Londres 1978, pp.62-63.

[32] Sobre el motivo de Helios que preside una rueda del zodiaco véase la p. y la nota 30.

[33] El verbo *καθίστημι* como todos los atemáticos (*-μι*) sufrieron una normalización a una conjugación temática hasta el griego moderno (GIGNAC, pp.375-379). En nuestro texto, la forma *q'ṭ'syṭs* podría ser un paso intermedio en ese proceso.

kzmwnṭs (κοσμητής)

Margalioth y Morgan dan la lectura de κοσμητής (Pl.*Leg.*844) 'ordenador', 'director', etc., aceptada también para nuestra edición. Sobre la infijación de la [n] y el cambio de ζ por σ véase el comentario fonético. Atributos de Helios y epítetos de los dioses con un primer elemento κόσμος son frecuentes en las oraciones de los papiros mágicos: Ἥλιε κύριε, θεὲ μέγιστε,... καὶ συνκρατῶν τὸν κόσμον (*PMag.*VII,529)... 'y ejerce el poder en el cosmos'. ἐπεύχομαι, τῇ δεσποίνῃ τοῦ παντὸς κόσμου (*PMag.*VII,789) «a tí te suplico señora del cosmos todo». ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια, ὁ μισῶν ἀδικήματα γίνεσθαι ἐν τῷ κόσμῳ (*PMag.*V,150) «Yo soy la verdad, el que odia que haya injusticia sobre la tierra.» Ἑρμῆ κοσμοκράτωρ (*PMag.*V,400) «Hermes, Señor del Universo!»

phlyly p'nṭwr (φιλοπάτωρ)

En su edición Margalioth ofrece la lectura de πολοκράτωρ 'el que gobierna los ejes' o πολυπράκτωρ 'el que realiza muchas obras'. Morgan prefirió la primera lectura para su edición. Por su transcripción sin correcciones sugerimos la lectura de φιλοπάτωρ 'amante de su padre'. Este compuesto es común en las inscripciones de los reyes Tolomeos (*OGI*,89,739 etc.) también acompañdo de atributos divinos al rey y su esposa θέοι φ. (*ib.*93).Sobre la infijación nasal véase el comentario fonético.

qyry (κύριε)

Del griego κύρι‹ε›, '¡Señor!'. Común en la literatura rabínica (*GnR.*89,4; TB, *Hull.*139b) y así también en inscripciones de la Galilea. Sobre la transcripción véase el comentario fonético.

pwm'ws (πομπός)

Atributo a Helios identificado del griego πομπός (*Il.*13.416) 'guía', 'enviado'. Sobre la asimilación de μπ > μ véase el comentario fonético.

'ywphwṭws (ἔυφωτος)

Compuesto εὔφωτος, formado por εὖ- 'bueno' y φωτός 'luz': 'el que da buena luz' o 'brillante'. Este compuesto no está atestiguado en otras fuentes literarias griegas. Sobre la transcripción gráfica del diptongo ευ véase el comentario fonético.

tyrwnws (τύραννος)

Del griego τύραννος: 'señor', 'déspota', 'soberano' manteniéndose el uso que hallamos en los papiros mágicos (*PMag.*III,474) como atributo a Helios. En la literatura rabínica es común este término, en su sentido

negativo tal como es interpretado en lenguas modernas. En griego rabínico la letra *tau* es representada por *ṭeṭ* [ṭ]; sobre su intercambio con *tav* [t], que representa la *theta* véase el comentario fonético

'stṛ'ṭywṭws (στρατιώτης)

Margalioth sugiere la lectura de ἀστροθέτης 'el que fija las estrellas' y Morgan la corrige por στρατιώτης 'militar', 'jefe de ejército', etc. Preferimos esta última por ser más fiel a su transcripción y muy común en la literatura rabínica con diferentes grafías: *'stṛṭywt, 'stṛṭyws,* etc.

Comentario fonético

a. Aspiración

El espíritu áspero ['] es representado por la letra *he: h:* [h]

ἡνίοχος	*hnywkhws*
ὅς	*hs*
Ἥλιος	*Hylyws*

En los papiros egipcios no es frecuente el uso de la aspiración al principio de la palabra (Gignac, p.133). Paralelamente en la literatura rabínica aparecen las dos formas:

1) Sin señalar la aspiración áspera, por medio de una *alef:* [ʾ].

ὑδρωπικός	*'ydrwpykws*
ὑποπόδιον	*'ypwpwdyn*
ὑπατεία	*'ypty'*

2) Una aspiración áspera señalada por la letra *he:* [h].

ὁμόνοια	*hwmwnyh*
Ἡρώδης	*Hwrdws*
ὕμνος	*hymnwn*

En algunos textos la aparición de la *he* [h] podría indicar la corrección del copista, mas en otros el mismo texto señala que ya en la época rabínica se reconocía la presencia del espíritu áspero como representado por una *he*: ...(así) tradujo Aquiles el prosélito: *hdr* (*Levítico* 23.48) es *hydwr* (ὕδωρ) *(LvR.* 30.8); «...que así dicen en la lengua griega, al número uno *hn* (ἕν)» (TB, *MQ*28.1).

b. Consonantes

b1. Intercambio de dentales *ṭ* (tau) por *t* (theta)

στολή	*'stly* (griego rabínico *'sṭl'*, *'stl'*)
χάρτης	*khrtys*
τύραννος	*tyrywnws*

Estos cambios, aunque menos frecuentes ocurren también en el griego rabínico: *tyṭrwn* por *tyṭrwm* (θέατρον), *tkhsys* por *ṭkhsys.* (τάξις).

En los papiros egipcios son frecuentes casos de falsa aspiración que explican la aparición también en nuestros textos (Gignac, p.135-136)

b2. Intercambio de líquidas

χαρακτῆρες	*khlqṭrym* por *khrqṭrym*

Este cambio se da esporádicamente en la literatura rabínica *plṭwryn* por *praetorium* y es frecuente en los papiros egipcios (Gignac, p.102); πλήλους (por πλήρους), πλήλης (por πλήρης), λαύλας (por λαύρας)

b3. Sonorización

ἀόρατε	*'wrwdy*
Κύρι(ε) Βελ	*Gyry B'l*
τελικός	*tlygws*

Este fenómeno es común en los papiros egipcios (Gignac, p.77); γυρίου (por κυρίου), γαρπόν (por καρπόν), γανγέλου por *cancellus* y se dan algunos ejemplos en rabínica: *gstr'* por *castra.*

b4. Asimilación del grupo *mp* > *m*

πομπός	*pwm's* por *pwmpws*

Esta asimilación se da frecuentemente en los papiros egipcios (Gignac, p.64); πέμσις (por πέμψεις), ἐμτίου (por ἐμπτίου, *emptio*).

b5. Nasalización ante oclusivas [34]

κοσμητής	*qzmwnṭs*
φιλοπάτωρ	*phyly p'ṭwr*

[34] Sobre el proceso de nasalización en la κοινή véase H.B.Rosén, «Palestinian κοινή in Rabbinic Illustration», *JSS* 8 (1963) 68.

Este fenómeno es usual en los papiros egipcios (Gignac, p.116) οὔντος (por οὕτος), ἀφείνκεν (por ἀφείκεν), μισθωντῇ (por μισθωτῇ) y véase el final del proceso en griego moderno *ντ*: [d] πέντε [pénde].

b6. Intercambio de sibilantes, ζ por σ; especialmente delante de sonoras en un proceso de asimilación parcial de la sonoridad de esta última.

κοσμητής	*kzmwnts*
σμυρνόμελαν	*zmyrnh mlnwn*

Esta asimilación es frecuente en griego rabínico:

κτίσμα	*qtyzm'*
κοσμικόν	*qwzmyqwn*

y conocida también en los papiros egipcios (Gignac, p.120-121) νομίζματος (por νομίσματος), καταλοχιζμῶν (por καταλοχισμῶν), δραζμῶι (por δρασμῶι)

c. Vocalismo

c1. Iotacismo η: [i]

χάρτης	*khrṭys*
στολή	*'sṭwly*
φιάλη	*phyly*

En griego rabínico este fenómeno es general por ser éste un dialecto derivado de la κοινή.

βῆμα	*bymh*
λιμήν	*lymyn*
λῃστής	*lysṭys*

Este fenómeno está también atestiguado en los papiros, (Gignac, p.235-239): βασηλική (por βασιλική); ψηλούς (por ψιλούς), ἐγράφι (por ἐγράφη), λιστάς (por λῃστάς).

c2. Tratamiento de hypsilón

c2.1. Timbre *i*

	υ: [i]
κύριε	*kyry*
πυλών	*pylwn*
κόρυφος	*qwryphws*

Así también, como en el caso anterior este es un fenómeno clásico de la κοινή y muy frecuente en el griego rabínico:

ὑποπόδιον	*'ypwpwdyn*
δύναμις	*dynmws*
πολύ	*pyly*

y en los papiros egipcios (Gignac, p.267) ἥμισι (por ἥμισυ); νινεί (por νυνί); ἱπέρ (por ὑπέρ).

c2.2. Timbre *u*

La hypsilón fue una de las últimas vocales que sufrió el iotacismo, y ya en pleno período bizantino, va ser aún representada en algunos casos por una *vav* (w) cuyo valor fonético ha de ser de [u].[35]

También en nuestros textos se da un ejemplo:

στυράκιον	*'ysṭwrkwn*

Este fenómeno es común en el griego rabínico:

ἥμισυ	*hmysu*
ὁλόχρυσος	*'wlwkhrwswn*
φοῦνδα lat. *funda*	*phwndh*

c3. Diptongos

El diptongo ευ es representado por *alef* más *beth* con valor fricativo (ευ > εβ)

ἐβσέβει	*'bṣby* por εὐβσέβει

Este fenómeno es común en origen rabínico:

εὐγενής	*'bgynyws*
εὔμαχος	*'bmkhws*

y fielmente documentado en los papiros egipcios (Gignac, p.70) προσαγορῆβσε, (por προσαγορεῦσαι), οἰκουσκεβῆ (por οἰκοσκευῆς) o por un diptongo de (y) *yod* más *vav*:

εὔφωτος	*'ywphwṭws*

[35] ROSÉN, *op.cit.* p.65.

y compárese en griego rabínico:

βουλευτής	*blywṭys*

c4. Monoptongaciones

αι: [e]

πάλαι	*plh*

Este fenómeno está atestiguado en los papiros egipcios (Gignac, p.192): κέ (por καί), ἐτίαν (por αἰτίαν), τῆς (por ταῖς) y véase el final del proceso en griego moderno: καί [ke], Aemilius > Αἰμίλιος [emílios]

αυ: [a]

Esta contracción ναύτης es común en el griego palestinense, especialmente en palabras de origen latino y que va anunciando el final del proceso común a las lenguas latinas[36].

Augustus	*'gwstws*

Fenómeno atestiguado también en los papiros egipcios (Gignac, p.226): ἀτοῦ (por αὐτοῦ), Θησαροῦ (por Θησαυροῦ); nombres latinos Κλαδοῦ (por Κλαυδίου), Ἀρήλιος (por Αὐρήλιος).

c5. Otros fenómenos

Pasos *a* > *o* /*w* en contacto con sonantes velarizadas.

κάλαμος	*qwlmws*
ζμυρνόμελαν	*zmyrnh mlnwn*

y frecuente en literatura rabínica:

μανιάκης	*mwnyq*
κάνναβις	*kwnbys*
cf. grafito:	κούνναβις en *PCharite* 15.33 (IV d.C.)

y en los papiros egipcios: τέσσαρος (por τέσσαρας), πάντος (por πάντας), τάλοντα (por τάλαντα) (Gignac, p.286-287)

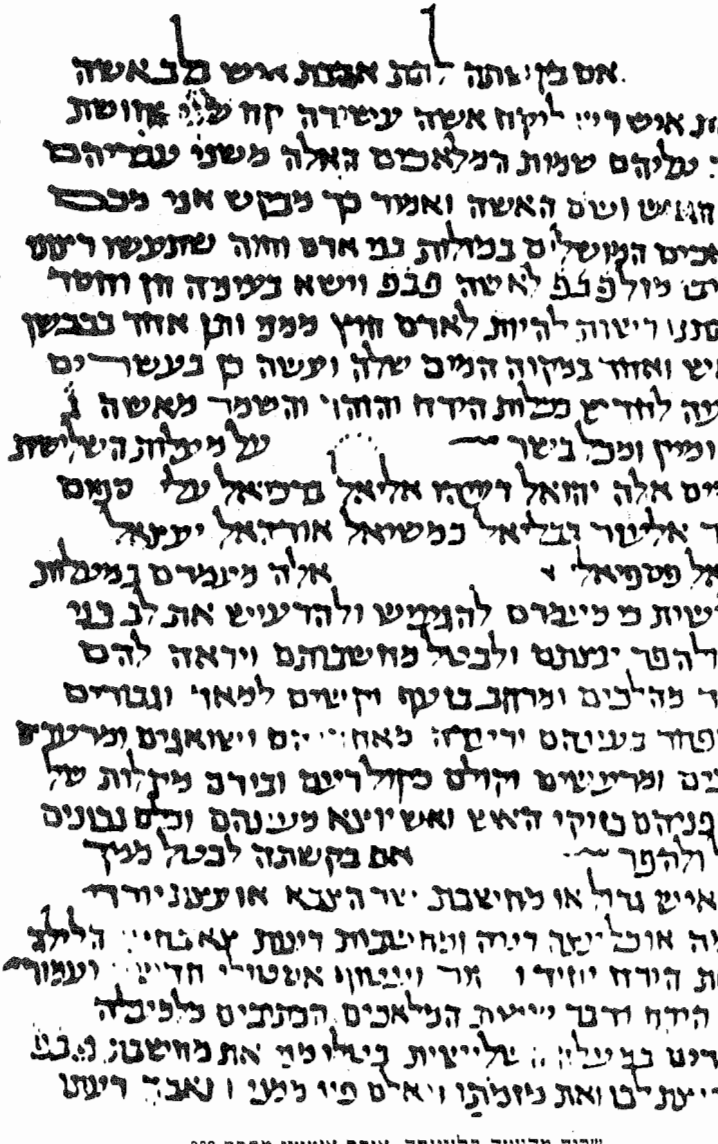
[36] Sobre la monoptongación de αυ: [a] en textos e inscripciones de Palestina, ROSÉN, *op.cit.*p.66.

c.6. Palatalización de vocales:

ἀμίαντος	*myyntws*
φιάλη	*phyyly* [37].
κριοφόρος	*qryphwryy*

En suma este trabajo se presenta como una introducción al estudio del *Sefer ha-Razim* en lengua española y en el cual se ha dado una especial atención al tratamiento del vocabulario de origen griego. La importancia de este texto es única para el conocimiento de corrientes populares y contactos culturales de las tradiciones egipcias, de la herencia helenística-romana y de la mística judía, así como también para las ciencias marginales que proliferaron durante toda la Edad Media. Como, ejemplo, las listas detalladas de nombres de ángeles, cuyo número asciende a centenares, y que reflejan un sincretismo religioso de distintas fuentes. El tratamiento de todas estas manifestaciones constituiría, en el futuro, una importante aportación. Quizá el estudio más interesante tendría que partir de la traducción del texto al español, para hacer más accesible el *Sefer ha-Razim* a mayor número de estudiosos y lectores en general.

[37] La transcripción de *phyyly* es clásica en los textos rabínicos.



שריד מהגניזה בלנינגרד, אוסף אנטונין מספר 238
(מן רקיע ב שו' 30 ואילך)

Genizá de Leningrado, colección Antonin n.º 238 (*Segundo Cielo*, línea 30 foll.).

NOTAS SOBRE REFERENCIAS A LA PENÍNSULA IBÉRICA EN LA ALEXÍADA DE ANA COMNENA

Emilio DÍAZ ROLANDO
Sevilla

1. Introducción

Al abordar este trabajo uno siente el temor de repetir aquella intervención de un profesor en un congreso, quien tras prometer que iba a tratar sobre el papel que el bárbaro tiene en la obra de un famoso historiador griego del helenismo, llegó después de un extenso comentario a la conclusión de que el bárbaro no tiene apenas importancia en los planteamientos historiográficos del autor que estudiaba. Por ello, además de no prometer grandes conclusiones y de intentar no ser prolijo ni consumir excesivo tiempo y paciencia, he titulado de esta manera el trabajo. Realmente, son apuntes, comentarios a las escasas alusiones que Ana Comnena dedica en su obra a la Península Ibérica. Y es que el asunto no da para mucho. En concreto, son cuatro las ocasiones en que Ana Comnena hace alguna alusión a la Península en la *Alexíada*. Vamos a verlas una por una, ya que su escasa extensión permite comentarlas así.

2. Las columnas de Hércules

En dos ocasiones nombra Ana Comnena las Columnas de Hércules:

a) *Ἦν μὲν γὰρ ὅτε οἱ ὅροι τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας αἱ ἀμφότεραι στῆλαι ἦσαν ἀνατολὴν καὶ δύσιν περιορίζουσαι, ἐξ ἑσπέρας μὲν αἱ τοῦ Ἡρακλέους ὀνομαζόμεναι, ἐξ ἕω δὲ αἱ ἀγχοῦ που ἱστάμεναι τοῦ Ἰνδικοῦ πέρατος αἱ τοῦ Διονύσου*[1].

[1] Las citas de la *Alexíada* están recogidas según la edición de B.LEIB, París 1967. Aquí es VI.XI.3: «Hubo, en efecto, un tiempo en que las fronteras del imperio

b) *Πᾶσα γὰρ ἡ ἑσπέρα καὶ ὁπόσον γένος βαρβάρων τὴν πέραθεν Ἀδρίου μέχρις Ἡρακλείων στηλῶν κατῴκει γῆν, ἅπαν ἀθρόον μετανασ-τεῦσαν ἐπὶ τὴν Ἀσίαν διὰ τῆς ἑξῆς Εὐρώπης ἐβάδιζε πανοικὶ τὴν πορείαν ποιούμενον*[2].

En el primer caso, la cita se extrae de un contexto en el que la autora se lamenta del estado que sufría el imperio a la llegada al mismo de su padre. Se remonta al pasado lejano y describe los límites del antiguo imperio romano, reducido en su época a unos escasos territorios que en nada recuerdan la gloria pasada. El fragmento se inscribe dentro de uno de los excursos que abundan en la *Alexíada* y que son muy del gusto de nuestra autora. Su finalidad reside en el deseo de resaltar la figura de Alejo, mostrando, como en otras ocasiones, el grado de decadencia al que había llegado el imperio y cómo la labor del emperador Comneno logró restablecer algo del poderío de la antigua Roma.

El segundo párrafo está extraído del libro X, en el que se comienza la narración de los sucesos relacionados con la Primera Cruzada.

Lo que no tienen en común ambos fragmentos es la concepción de las Columnas de Hércules como un confín, como una lejana frontera. Son el final del Mediterráneo, uno de los puntos extremos del mundo conocido. En esto Ana Comnena se muestra seguidora de una tradición muy griega que sitúa en el estrecho de Gibraltar las puertas que dan acceso a un mundo desconocido, cuya travesía se convierte en aventura[3].

Según nos cuenta E.Stemplinger[4] Polibio, junto con Tucídides, es uno de los historiadores clásicos que más han influido en el hacer historiográfico de nuestra autora. Y es en Polibio, precisamente, donde encontramos en el libro III, capítulos 36-40 un largo excurso geográfico en el que aparecen citadas reiteradamente las Columnas de Hércules como punto importante de referencia para situar las partes del mundo habitado. Para Polibio, las partes del mundo son tres: Asia, Africa y Europa. Las Columnas de Hércules marcan el límite entre Europa y

---

de los romanos eran los dos pares de columnas que marcaban los límites por oriente y occidente: por poniente las llamadas de Hércules y por levante las de Dionisio, que están situadas en algún lugar cerca de las fronteras de la India».

[2] X.V.4: «Todo el occidente, la raza de los bárbaros al completo, que habita las tierras comprendidas desde la otra orilla del Adriático hasta las Columnas de Hércules, toda en una masa compacta, se movilizaba hacia Asia a través de toda Europa y marchaba haciendo la ruta con todos sus enseres».

[3] Cfr. por ejemplo, Polibio, III. 57-59.

[4] STEMPLINGER, E. *Das Plagiat in der griechischen Literatur*, Leipzig 1912, según BUCKLER, G. *Anna Comnena. A Study*, Londres 1968, pp.191 y 205; esta autora no cree que la influencia de Polibio fuera tan trascendental.

Africa y son el cierre del mar Mediterráneo, al otro lado del cual está el mar Exterior. Y el propio Dión Casio, que tan buena fuente fuera para Zonaras[5], da indicio de este tradicional concepto cuando hace decir a César ante el Senado que, salvo alguna excepción, todo el mar que se halla al interior de las Columnas de Hércules está bajo su dominio[6].

En fin, las citas sobre las Columnas de Hércules en la literatura griega son innumerables, empezando por el propio mito. Aquí sólo nos interesa mostrar cómo Ana Comnena emplea el estrecho de Gibraltar como punto de referencia geográfica para su obra. Entendemos que su conocimiento del mismo se debe al estudio de autores antiguos griegos que le sumunistran los datos para ello.

3. El invento del ariete

Κριὸν δὲ εἰκότως οἱ ἀρχαῖοι μηχανικοὶ καὶ περὶ τὰ Γάδειρα τοῦτο ἐφευρηκότες, προσωνομάκασιν ἐκ μεταφορᾶς τῶν καθ' ἡμᾶς κριῶν, οἳ κατ' ἀλλήλων ἀντεπερχόμενοι διαγυμνάζονται[7].

En esta ocasión Ana Comnena alude de nuevo al sur de la Península. El fragmento está sacado del momento en que Bohemundo asedia la ciudad de Dirraquio a su regreso tras la campaña que llevara a cabo en Italia contra el emperador Alejo, y que acabará con la firma del tratado de Dirraquio entre ambos en el año 1108.

Con este leve excurso Ana pretende darnos una muestra de su formación intelectual, de la que se jacta en el proemio de su obra[8]. La fuente hemos de situarla en la obra de Ateneo Mecánico, un autor cuya vida ronda los límites de la era cristiana y que fue prácticamente contemporáneo de Vitruvio, quien también hace referencia a que el ariete fue inventado durante el asedio de Cádiz por los cartagineses[9].

La obra de Ateneo se titula *Περὶ μηχανημάτων* y reposa sobre todo en las enseñanzas del ingeniero Agesístrato, cuyo discípulo fue Ate-

[5] Cfr. FACI, J. y PLACIDO, D. «La historiografía lejos de la ciudad: el imperio romano desde el retiro monástico de Zonaras», *Erytheia* 9.1 (1988) 35-47.

[6] Cfr. LIII.8.1: *τίς μὲν γὰρ ἂν μεγαλοψυχότερός μου (...), ὅστις, ὦ Ζεῦ καὶ Ἥρακλες, στρατιώτας καὶ τοιούτους, καὶ πολίτας καὶ συμμάχους φιλοῦντάς με ἔχω, καὶ πάσης μὲν τῆς ἐντὸς τῶν Ἡρακλείων στηλῶν θαλάσσης πλὴν ὀλίγων κρατῶν*»;

[7] XIII.III.3: «Probablemente, los antiguos ingenieros que inventaron el ariete en Gadira, le confirieron esta denominación por referencia a los carneros que conocemos, los cuales se ejercitan topándose unos con otros.»

[8] Cfr. Proemio, I.2.

[9] Cfr. VITRUVIO X.XIII.1, en la edición de F.Granger, Londres 1955, tomo II, p.342. Cfr. también la nota 1 de esta página.

neo [10]. Según cuenta éste, durante la toma de un fortín, unos jóvenes, que no tenían herramientas para demoler sus murallas, tomaron una viga y batieron con él los muros hasta derribar un lienzo. Pefasmeno, un constructor tirio de barcos, fue testigo del hecho y cuando ya asediaban la propia ciudad de Cádiz, perfeccionó el sistema clavando un poste en el suelo y suspendiendo de él una viga horizontalmente, con lo que le confería un movimiento oscilatorio. Luego, Geras, un cartaginés, montó un marco de madera del que suspendió la viga y lo emplazó sobre ruedas. De este modo batía los muros gracias al empuje de los hombres [11].

Hay en la versión de Ateneo y de Vitruvio un par de cuestiones que no cuadran con nuestros conocimientos históricos. De un lado, no hay constancia de que los cartagineses asediaran Cádiz [12], ya que era una ciudad fundada por los fenicios en torno al año 1100 a.C. [13] y, por tanto, étnicamente hermana de los cartagineses. J.M.Blázquez nos dice que éstos habían ido sustituyendo a aquéllos desde que en el año 573 a.C. Nabucodonosor conquistara Tiro, provocando un vacío de influencia fenicia en la Península [14]. Todo hace pensar que los fenicios no opusieron resistencia a los cartagineses y que los acogieron amistosamente [15].

De otro lado, el ariete, según nos dice Y.Garlan [16], no fue inventado por los tirios ni por los cartagineses. Ellos probablemente lo introdujeran en occidente en una fecha de difícil determinación situada entre el siglo VIII y el inicio del siglo V a.C. El ariete, finaliza Garlan, era ya conocido bajo formas más primitivas desde el III milenio a.C. y utilizado corrientemente por los asirios del último imperio.

No hemos de extrañarnos de estas dos faltas de información en los autores clásicos, ya que este período de hegemonía cartaginesa en el Mediterráneo occidental estaba pleno de oscuridad para los historiadores griegos. En efecto, fueron los propios cartagineses quienes impidieron a los griegos la navegación por el Atlántico y por el sur de la Pe-

[10] Cfr. R.E., s.v. «Gades»; XIII,VII,I, col. 452.

[11] Cfr edición de SCHNEIDER, R. *Griechische Poliorketiker,* Gotinga 1912, tomo III, IX,4-X— 4. Hemos tomado la cita de GARLAN, Y. *Recherches de poliorcétique grecque,* Atenas 1974, p. 139. Vitruvio habla de Pephrasmenus y de Ceras, cfr. nota 9.

[12] Cfr. R.E., s.v. «Gades»; XIII,VII,I, col. 452.

[13] Cfr. GARCÍA BELLIDO, A. *La península ibérica en los comienzos de su historia,* Madrid 1985.

[14] Cfr. BLÁZQUEZ, J.M. «La expansión cartaginesa», en *Historia de la España antigua. Protohistoria,* tomo I, Madrid 1986, p. 395.

[15] Cfr. PONCE, F. «Ataques, asedios, asaltos y saqueos sufridos por Cádiz», *Temas Gaditanos* 3 (1988) 63-70; aquí p.64.

[16] Cfr. nota 11.

nínsula Ibérica a raíz del tratado firmado con Roma en el año 509 a.C., por el que dividían el sur de ésta en dos zonas de claras influencias [17]. El propio almirante Himilcón hizo correr por todos los puertos del Mediterráneo bulos que aludían a la imposibilidad que Ateneo da a los inventores del ariete tienen un inconfundible sabor helénico y para nada recuerdan nombres de origen fenicio o cartaginés. La explicación que nos ofrece el ingeniero griego está poco clara y teñida de incongruencias. Es posible que tanto Ateneo como sus fuentes se confundieran con asedios como el que tuvo lugar el año 409 a.C. en Selinunte, la ciudad griega de Sicilia, durante el cual los cartagineses derribaron seis gigantescas torres de sus fortificaciones mediante seis arietes con cabeza de hierro; o, tal vez, como nos dice A.Schulten [18], se confundieron con algún asedio de Tartessos, donde se darían iguales circunstancias.

Merece, finalmente, resaltar cómo Ana Comnena nada más iniciar su pequeño excurso, cuya finalidad es explicar una denominación de una máquina de guerra, incluye un *εἰκότως*, lo que demuestra que ella no se atreve a afirmar taxativamente que este aparato de asedio tuviera su lugar de origen en Cádiz, dejándolo sólo en una mera probabilidad.

4. Roberto Guiscardo y Barcelona

Τούτων δὲ τήν μέν Ῥαιμούντῳ τῷ υἱῷ κόμητος Βραχενῶνος κατηγγυήσατο (...) [19].

Esta alusión a la ciudad de Barcelona se enmarca dentro del gran excurso [20] que el libro I de la *Alexíada* dedica al origen y ascenso del caudillo normando Roberto Guiscarda. Ana Comneno cita a tres hijas de éste. Una de ellas es Helena, que tras procelosas negociaciones sería prometida al hijo de Miguel Ducas y María de Alania, Constantino, el cual, a su vez, sería primer prometido de la propia Ana y garante de sus aspiraciones al trono. De las otras dos, Mabilla fue desposada con Guillermo de Grantmesnil en 1093 [21] y Matilde, también llamada Ma-

[17] Cfr. BLÁZQUEZ, J.M. «La expansión...», p. 396-397.

[18] Cfr. SCHULTEN, A. *Tartessos*, Madrid 1945, p.126.

[19] L.XII.11: «De éstas, a una la prometió a Raimundo, hijo del conde de Barcelona (...)».

[20] Ana Comnena introduce con frecuencia excursos dentro de su obra de acuerdo con una arraigada tradición clásica. Respecto a este punto es muy interesante el artículo de CONCA, F. «Aspetti tradizionali nella tecnica storiografica di Anna Comnena», *Acme* 33 (1980) 139-148.

[21] Cfr. RUNCIMAN, S. *Historia de las Cruzadas*, Madrid 1956, vol I, p.230 y McQUEEN, W.B. «Relations between the Normans and Byzantium, 1071-1118», *Byzantion* 56 (1986) 449.

halda, casó antes de junio de 1078[22] con Ramón Berenguer II, apodado Cap d'Estopes e hijo del conde Ramón Berenguer I y de su segunda esposa, Almodís. A la muerte de éste último en 1075, heredaron la sede condal sus dos hijos gemelos, uno de los cuales era el marido de Matilde. El otro era Berenguer Ramón II. Estos dos personajes protagonizaron uno de los más famosos episodios de la historia medieval de Cataluña.

Berenguer Ramón asesinó en los bosques de Gerona a su hermano al año de su matrimonio y a los pocos días de ser padre del futuro Ramón Berenguer III el Grande. Tras una serie de enfrentamientos, el fratricida fue sometido a un juicio de Dios en presencia del rey de Castilla Alfonso VI y, derrotado por los caballeros que deseaban vengar la muerte de Ramón Berenguer II, marchó para Palestina en la Primera Cruzada con objeto de expiar su crimen junto con sus leales[23]. Según la tradición, a raíz de este juicio enmudeció y acabó sus días frente a los muros de Jerusalén[24]. Sobrequés nos dice al respecto: «a partir de marzo de 1097 el fratricida desaparece sin dejar, al menos hasta la fecha, el más pequeño rastro histórico. Sólo el *Necrologio* de Ripoll nos dice secamente que murió el 20 de junio en Jerusalén. ¿El 20 de qué año? Esto el *Necrologio* no lo dice»[25].

Ana Comnena en su obra recoge[26] las relaciones que tuvieron entre sí el papa Gregorio VII, el emperador alemán Enrique IV y el propio Roberto Guiscardo, si bien resalta en un sesgo de carácter muy suyo los aspectos que más le interesan, como son la astuta falta de escrúpulos de Roberto en sus proyectos de ascenso social o la inhumanidad y torpeza del papa. El emperador sale un poco mejor parado, tal vez porque unas páginas más adelante[27] Alejo buscará su alianza contra Roberto. Por esta época, el duque de Calabria y Apulia se había convertido en un personaje importante dentro del juego político de su tiempo. Las motivaciones que impulsaron a Roberto a casar una de sus hijas con un conde de Barcelona se integran dentro de su táctica. El papado se esforzaba en mantener buenas relaciones con Barcelona. Gregorio VII en el año 1080[28] recordaba a los condes hermanos de Cataluña los fuertes lazos que la corte de Barcelona había mantenido

[22] Cfr. SOBREQUÉS I VIDAL, S. *Els grans comtes de Barcelona*, Barcelona 1970, p.125.
[23] Cfr. MARTÍNEZ DE VELASCO, E. *La corona de Aragón*, Madrid 1882, p.78-81
[24] Cfr. ZURITA, G. *Anales de la Corona de Aragón*, Valencia 1967, libro I, p.114.
[25] Cfr. SOBREQUÉS *Els grans...*, p.124.
[26] Cfr. I.XIII.1 y ss.
[27] Cfr. III,X,2, con el texto de una carta enviada por Alejo a Enrique IV.
[28] CFr. SOBREQUÉS *Els grans...*, p.124.

siempre con la Santa Sede y en el año 1085[29] este mismo Papa concedió a los pisanos el feudo de Mallorca y los catalanes colaboraron con ellos para su conquista en la campaña de los años 1114-1115, aunque se saldara con un fracaso. El enlace entre la casa catalana y la casa normanda de los Hauteville, de tan pujante trayectoria, debía proporcionar a Gregorio VII un inestimable apoyo en su intento de cercar al emperador. Por otro lado, para los catalanes, entroncarse con los normandos del sur de Italia suponía una estupenda oportunidad para abrirse hacia horizontes marítimos en los que llevar a cabo un proceso de expansión[30], del que el intento, llevado a cabo por Ramón Berenguer III, de conquistar Mallorca es una muestra.

5. Españoles en la Primera Cruzada

Πρῶτα μὲν ἐλῄσατο τὴν παραλίαν ἅπασαν ἀμύθητον στράτευμα ἐπαγόμενος φραγγικόν τε καὶ κελτικὸν καὶ ὅσοι ἀπὸ τῆς Θούλης νήσου στρατεύονται Ῥωμαίοις τότε δὴ αὐτῷ προσχωρήσαντες διὰ τὴν τοῦ καιροῦ δυναστείαν καὶ δὴ καὶ πλείους τοῦ γερμανικοῦ γένους καὶ ἀπὸ τῶν Κελτιβήρων[31].

El texto se enmarca dentro del relato de la última incursión de Bohemundo en tierras del imperio. Este acaba de atravesar una vez más el estrecho que separa Bari de la costa ilírica. Tras desembarcar en Aulón el 9 de octubre de 1107, devasta la costa y en esos momentos, tropas del emperador que debían hacerle frente se unen a él. El texto deja claramente expreso que las tropas pasadas a su bando se componían de soldados de la isla de Tule, germanos y celtíberos; ello indica que entre las tropas bizantinas se encontraban españoles. Este es el episodio que acabará en fracaso para Bohemundo, pues deberá firmar con Alejo el citado tratado de Dirraquio del año 1108, por el que se compromete a ser su vasallo[32].

Es fácil identificar, dentro de las tropas bizantinas que hacen deser-

[29] Cfr. LALINDE ABADIA, J. *La corona de Aragón en el Mediterráneo Medieval*, (1229-1479), Zaragoza 1975, p.7.

[30] Cfr. SOBREQUÉS.— *Els grans...*, p.125.

[31] XII.IX.2: «En primer lugar, asoló toda la costa al frente de un innumerable ejército compuesto de francos, celtas, de cuantos hombres originarios de la isla de Tule pertenecían a las tropas romanas, que se habían pasado a él en aquella ocasión por la fuerza de las circustancias, y en especial muchos hombres de raza gérmanica y procedentes de los celtíberos.»

[32] Cfr. Al.XIII.XII y ss., reproducción íntegra de dicho tratado.

ción, a los dos primeros contingentes. Cuando Ana habla de los soldados de la isla de Tule, hace referencia a la famosa Guardia Varega, auténticos pretorianos del emperador, creada entre los siglos IX y X y compuesta en principio por escandinavos. Posteriormente, se le fueron añadiendo soldados rusos e ingleses. Estos últimos hicieron aparición en Constantinopla después de 1066 y eran exiliados ingleses. G.Buckler[33] nos dice que estos soldados de Tule habían sido reclutados previamente, tal vez, por Bohemundo en Normandía y Bretaña entre los anglosajones resentidos por la reciente conquista normanda. Posteriormente, se pasarían a la Guardia Varega para unirse en esta ocasión a Bohemundo. Tras la dispersión de las tropas del caudillo normando volverían a unirse al emperador Alejo. La Guardia Varega y los *Νεμίτζοι*, junto con un contingente autóctono son los que defienden Constantinopla, cuando la sublevación de los Comneno está a punto de triunfar. En II,IX.4-X.1 y ss. Ana describe cómo su padre y colaboradores sobornaron a éstos, para penetrar en la ciudad pronto y evitar un largo y dudoso asedio. Ana se deshace en elogios sobre la lealtad de los varegos[34]. Los nemitzos, por otra parte, son de origen germánico y su nombre procede de la denominación de dicha raza entre los eslavos[35]. Probablemente, los germanos a los que se refiere Ana estuvieran relacionados con estos nemitzos. De todos modos, el orden de enumeración de las tropas en el parágrafo que comentamos resulta muy significativo, en tanto que alude a tropas que ya antes citara en otros contextos históricos en el mismo orden. El elemento novedoso es la presencia de ese contingente de celtíberos mencionados por primera vez y única vez en toda la *Alexíada*.

La cuestión estriba en saber quiénes eran esos hombres de los *Κελτιβήρων* que integraban parte del ejército bizantino y que se pasaron al bando de Bohemundo en un momento tan delicado.

Lo primero que resulta llamativo es la denominación que emplea Ana para los españoles. Es de nuevo evidente que estaba usando una denominación de fuerte sabor clásico. La *Alexíada* es rica, como todos los autores bizantinos, en denominaciones de rancio abolengo durante

[33] Cfr. BUCKLER. *Anna...*, p.438-439.

[34] Zonaras da otra versión de los varegos en algún párrafo de su historia: *Ἐπανέστησαν δὲ καὶ οἱ Βάραγγοι κατὰ τοῦ βασιλέως* [Nicéforo Botaniates], *ἀνελεῖν αὐτὸν μελετήσαντες* (XVIII. 19). El propio texto que estamos examinando contradice las aseveraciones de Ana. Tal vez ella agradezca con su comentario la defensa del palacio que pretendieron llevar a cabo contra Juan Comneno en el momento de la muerte de Alejo y cuando aquél aspiraba al trono. Esta actitud de nuestra autora no sería extraña, si consideramos el odio que siempre guardó a su hermano Juan por haberle arrebatado el trono.

[35] Cfr. la edición de B.LEIB de la *Alexíada*, tomo I, p.92, nota 1.

la Antigüedad. Los normandos de Roberto y de Bohemundo junto con los francos cruzados reciben estos nombres en la obra de Ana Comnena, pero muchas más veces son llamados celtas o latinos; pechenegos y cumanos son llamados así en ocasiones, pero también son escitas o sármatas. No resulta nada extraño que llamara celtíberos a personas oriundas de España [36].

Hemos de volver de nuevo a Polibio para intentar comprender un tanto qué entendía Ana Comnena por celtíberos, ya que creemos que fue de este autor de donde bebió los informes que poseía sobre este pueblo. Este autor nos dice en XXXIV.9.12 que los ríos Guadiana y Guadalquivir fluyen desde Celtiberia [37]. Ello da a entender como muy certeramente anota este pasaje M.Balasch en su traducción del historiador [38], que Polibio parece entender por Celtiberia la parte oriental de la Península Ibérica. Por otro lado, A.Schulten en su artículo dedicado a este punto en la *R.E.* [39] nos da los límites de las tierras habitadas por este pueblo: «los celtíberos habitaban el nordeste de las tierras altas españolas, el curso superior del Duero, Jalón, Jiloca, la actual provincia de Soria y parte de las provincias de Zaragoza, Teruel y Guadalajara (...), hacia el sur hasta las montañas fronterizas de Castilla y Segontia (Sigüenza), por el oeste hasta el curso medio del Duero.» Lo más significativo de este brevísimo repaso a la situación geográfica de los antiguos celtíberos es que este pueblo ocupaba zonas del nordeste, aunque no llegaban a ocupar la costa catalana y levantina, habitadas tradicionalmente por los iberos y por colonias griegas. De todas formas, remontarnos a la Antigüedad buscando una exacta correspondencia con las concepciones y conocimientos de Ana Comnena es simplemente orientativo, ya que no podemos fiarnos plenamente del conocimiento que esta autora tenía de aquella época. No es raro en la *Alexíada* encontrar errores y lapsos de la memoria que tergiversan datos cedidos

[36] Sobre esta típica característica de la literatura y del pensamiento bizantino pueden verse: HUNGER, H. «On the Imitation (*Μίμησις*) of Antiquity in Byzantine Literatur», *Dumbarton Oaks Papers* 23-24 (1969-70) 15-38; BRAVO GARCÍA, A. «Sobre el destino de la poesía griega en Bizancio», *Erytheia* 7.2 (1986) 303-323; MANGO, C. «Byzantine Literature as a Distorting Mirror» en *Byzantium and its Image*, Londres 1984, pp.3-18.

[37] La cita nos la da Estrabón en III.2.11 C 148. Por otro lado, la mayor parte de los fragmentos que han quedado del libro XXXV de las Historias de Polibio están consagrados al *Bellum Celtibericum*. Es muy significativo que estos fragmentos fueran transmitidos por la *Suda*.

[38] POLIBIO. *Historias*, Madrid 1981, en la Biblioteca Clásica Gredos.

[39] *R.E.*, XI.1 s.v. «Keltiberer», col. 150-156. Un mapa excelente de las zonas habitadas por este pueblo nos lo brinda UNTERMANN, J. «Die althispanischen Sprachen», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II,29,2 (Berlín, 1983) pp.791-818.

por aquella[40]. Creemos que con el nombre de celtíberos Ana quiere aludir a un contingente procedente de la Península Ibérica en general o, tal vez, al usar un término compuesto en el que aparece el nombre de celtas desea darnos a entender que serían celtas de la Península y, por tanto, relacionados de alguna manera con aquellos a los que ella llama repetidamente celtas, que son los normandos y los franceses participantes en la Primera Cruzada. Nos parece dudoso a este respecto el testimonio de Fulquerio de Chartres, quien, al hablar en su *Historia Hierosolymitana* de los pueblos que intervinieron en la Cruzada con términos admirativos por lo maravillosa que resultaba la unión de hombres tan variopíntos con un único y santo objetivo, cita a los *Iberi;* por el contexto no está claro si se refiere a personas originarias de la Península Ibérica o a los iberos del Cáucaso. De todos modos, si estos iberos fueran españoles, se abonaría la hipótesis de que fueron los habitantes de la costa mediterránea española los que acudieron a la Cruzada[41].

Esta hipótesis tendría alguna respuesta en la realidad histórica del momento, ya que al parecer fueron catalanes los que participaron en alguna medida en la Cruzada.

Hemos de destacar, en principio, la presencia de hombres de los otros reinos de la Península. De entrada, la cristiandad era consciente ya desde antes de la Cruzada, de que en la Península se estaba librando un auténtica lucha sagrada contra los sarracenos y este enfrentamiento se vivía como una especie de cruzada. Hasta fines del siglo XI los caballeros cristianos acudieron a tierras españolas para ayudar a la reconquista. Nos dice S. Runciman: «en 1073, Ebles de Roucy organizó una nueva expedición [contra los árabes de España] (...). En 1078, Hugo I, duque de Borgoña, mandó un ejército para ayudar a su cuñado Alfonso VI de Castilla. En 1080 Gregorio VII dio su impulso personal a una expedición mandada por Guido Godofredo (...)». Estos caballeros fue-

[40] Así, en VI.X.11 atribuye a Alcibíades la treta que ideó Temístocles para reconstruir las murallas de Atenas tras las Guerras Médicas y en VII.VII.1 afirma que le batallón sagrado era espartano, no tebano.

[41] Cfr. *Migne, P.L.,* vol. 150, col. 837: «sed quis unquam audiuit tot tribus linguae in uno exercitu, cum ibi adessent Franci, Flandri, Frisi, Galli, Britoni, Allobroges, Lotharingi, Alemanni, Baioarii, Northmanni, Scoti, Anglici, Aquitani, Itali, Apuli, Iberi, Daci, Graeci, Armenii?» Por otro lado, Raymond d'Aguiliers, cronista de Raymond de Saint-Gilles, en su *Historia Francorum,* cita repetidamente a Hispania, lugar de revituallamiento o campo de gestas previas: *P.L.,* vol. 150. col.600, 601, 621-622 (a donde se devuelve una masa de pobres cansados de la fatiga y el hambre por el sitio de Antioquía), 629 etc. En cuanto a las fuentes griegas, de todos es sabido que la única que trata a fondo el problema que supuso para Bizancio la Cruzada es la obra de Ana Comnena. Autores como Juan Zonaras no nos aclaran nada al respecto.

ron convocados también para hacer frente al empuje almorávide a partir del año 1087. El papa Urbano II «dio su anhelante apoyo y manifestó incluso que los peregrinos que pensaban partir para Palestina podían emplear mejor su dinero en la reconstrucción de las ciudades españolas rescatadas de los estragos musulmanes (...); la conquista de Huesca en 1096 y la de Barbastro en 1101 pusieron término a esta serie de campañas»[42]. El propio Raymond de Saint-Gilles, conde de Tolosa, personaje significativo de la Primera Cruzada, se había destacado en sus campañas por tierras españolas. Esta sensación de que los reinos peninsulares estaban empeñados en una cruzada particular era tan patente que el papa Pascual II prohibió desde Amalfi el 14 de octubre de 1100 a los cristianos de la Península embarcarse en las Cruzadas que tenían lugar en Tierra Santa, ya que gozaban de una propia en casa. Así lo vemos en los textos de dos cartas enviadas, respectivamente, al clero de Santiago de Compostela con ocasión de la destrucción de la catedral en una incursión árabe y al rey Alfonso de Castilla[43]. Como un último ejemplo veamos lo que nos dice A.Mackay: «en 1118 un concilio celebrado en Toulouse, al que asistieron los arzobispos de Arles y Auch, y los obispos de Pamplona, Bayona y Barbastro, dio categoría de Cruzada a la expedición contra Zaragoza. Para el sur de Francia este hecho era normal: el recuerdo de la Primera Cruzada estaba todavía patente, y había muchos hombres como Gastón de Bearn (...) que habían estado en Tierra Santa como cruzados y que ahora se preparaban para la expedición contra Zaragoza»[44].

Enzarzados así los castellanos en sus guerras particulares contra el infiel, del mismo modo que los aragoneses, sólo nos quedan los catalanes como posibles asistentes al acontecimiento de la guerra santa Palestina.

Las relaciones entre Cataluña y Francia, en particular el sur, como el Rosellón o la Provenza, siempre fueron muy estrechas. Como ejem-

[42] Cfr. RUNCIMAN, S. *Historia...*, I, p.89. Cfr. también ZABOROV, M. *Historia de las cruzadas,* Madrid, 1985, p.38: «los monjes borgoñeses de Cluny se convirtieron en el siglo XI en enérgicos propagandistas de la incorporación de los feudales franceses a la reconquista de España; el papado, por su parte, aprobó la intervención de los franceses.»

[43] Cfr. *Migne, P.L.*, vol. 163, col. 45: nº XXV: «(...) porro sicut militibus, ita etiam clericis uestrarum partium interdicimus ne occasione Ierosolymitanae uisionis Ecclesiam et prouinciam suam desrere praesumant, quam Moabitarum [almorávides] feritas tam frequenter impugnat.» Nº XXVI: «(...) sicut de tua, ut nostri, prosperitate gaudemus, sic profecto tua de aduersitate afficimur. Unde regni tui, et proximorum tuorum finibus prouidentes, milites tuos, quos uidimus ire Ierosolymam prohibimus. Litteras insuper hoc ipsum prohibentes, et peccatorum ueniam pugnatoribus in regna uestra comitatusque mandauimus (...).»

[44] Cfr. MACKAY, A. *La España de la Edad Media,* Madrid 1980, p. 41.

plos diremos que Barcelona fue tomada en 801 por una coalición de caballeros de Aquitania al mando del duque Guillermo de Tolosa en colaboración con el rey franco Luis el Piadoso, quien da cuerpo legal a la Marca Española y pone a su frente a un magnate godo llamado Bera o Bara como conde; igualmente lo hizo tributario de Aquitania. Ramón Berenguer I fundó la catedral de Santa María de Barcelona, que fue consagrada en el año 1058 con la asistencia del arzobispo de Narbona y los prelados de Arles, Vich, Tortosa y Barcelona. Finalmente, Ramón Berenguer III llegó a tener bajo su condado la región de Provenza y Carcasona.

Las estrechas relaciones de los catalanes con el sur de Francia, así como sus contactos con la política internacional del momento hacen lógico pensar que fueran ellos quienes participaran en la Primera Cruzada y, como consecuencia, que fueran éstos los llamados celtíberos que menciona Ana Comnena. En efecto, J.Zurita nos dice: «era tan grande la devoción de aquellos tiempos que, aunque tenían en España los enemigos de la fe casi como dicen, de sus puertas adentro (y era tan fiera y obstinada gente en la guerra), pero por mayor mérito se movieron muchos señores principales para ir a servir a Nuestro Señor en aquella santa expedición. Y entre ellos fueron los más señalados Guillén, conde de Cerdeña, que murió en ella herido de una saeta y por esta causa le llamaron Jordán y Guitardo, conde de Rosellón, su primo Guillén de Canet» [45]. Y Sobrequés nos aclara que éstos acompañaron al conde Raymond de Saint-Gilles, conde de Tolosa, y que llegaron ante los muros de Jerusalén el 7 de junio de 1099. A estos cruzados se unió, igualmente, el arriba citado Berenguer Ramón, que, además era hermanastro del conde de Tolosa. A su vez, Raymond de Saint-Gilles estaba casado con Elvira, hija de Alfonso VI de Castilla. Por último, resaltar que Chalandon nos da cuenta de la presencia del obispo de Barcelona en la corte de Alejo en el año 1102, que fue encargado por éste de llevar un mensaje al papa Pascual II. Este obispo apoyó en el concilio de Benevento las difamaciones en contra del emperador [46].

Volviendo a Raymond de Saint-Gilles, éste es uno de los personajes fundamentales de la Cruzada y, además, aparece con un relevante papel en la *Alexíada* bajo el nombre de Isangeles. Ana rodea a este cruzado de una nobleza y lealtad que contrastan con el resto de los hombres venidos de occidente. Del mismo modo, es un hombre que colabora con Alejo en el control de Bohemundo.

Lo que se nos escapa es la posible trayectoria de este contingente

[45] Cfr. ZURITA, G. *Anales...*, I, p.136.

[46] Cfr. CHALANDON, F. *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnene,* París 1900, p.237, citado por LEIB, III, p.250.

celtíbero, el cómo llegaron a formar parte de las tropas de Bizancio; pero no resulta en absoluto un fenómeno insólito. El paso de hombres del bando cruzado al imperial es totalmente corriente, como lo es la colaboración que a veces los bizantinos piden a los turcos. Estas actitudes son corrientes en la época. El propio Alejo procura humillar a Bohemundo en la firma del tratado de Dirraquio, citado ya aquí repetidamente, alineando como testigos a su lado a varios caudillos occidentales, como pretendiendo demostrarle que la alianza con el imperio es más beneficiosa que la hostilidad, ya que Alejo siempre se mostraba generoso con sus colaboradores y su suerte era más halagüeña que la de aquellos que se le oponían. En varios lugares de la *Alexiada* Ana nos da cuenta del paso de cruzados o normandos a las líneas bizantinas y viceversa en un curioso trasiego que no deja de asombrar a la mentalidad contemporánea que posee otras concepciones sobre la lealtad o la traición[47]. Además, el ejército bizantino de esta época estaba integrado casi exclusivamente por mercenarios y extranjeros. Precisamente, Alejo pretenderá sin mucho éxito crear una fuerza autóctona ante la carestía de hombres del imperio dispuestos a luchar por el mismo. El recurso, pues, al soborno y a la astucia para ganarse brazos guerreros era frecuentísimo y en ello los bizantinos se mostraban auténticos maestros, hecho que no dejaba de provocar cierto estupor en los caballeros cruzados. A pesar de todo, ellos también supieron aprovecharse del carácter bizantino y llenar sus arcas. Es más, justo un hermanastro de Bohemundo, Guy, resulta ser uno de los aliados ocasionales de Alejo; nos dice McQueen: «aquí tenemos a un normando que vacila entre el servicio a los Hauteville y a Bizancio; sirvió a su padre a principios de 1080; con ocasión de la Primera Cruzada estuvo al servicio del imperio y se unió a Bohemundo en su expedición a Albania para desertar de nuevo junto a Alejo; esta conducta, sin embargo, no fue única»[48].

Tal vez la muerte del conde de Tolosa, ocurrida el 28 de febrero de 1105, auténtico guía de los caballeros del sur de Francia y de Cataluña, provocara una dispersión y el posterior pase de tropas al bando del emperador, que tan bien tratara al que Ana llama Isangeles.

Finalmente, tanto en el caso de esta última alusión, como en la anterior, las fuentes deben de haber sido directas de participantes en los

[47] Sobre la presencia de estos personajes en la firma del tratado, véase artículo de FORCE, M. de la. «Les conseilleurs latins du basileus Alexis Comnène», *Byzantion* 11 (1936) 153-165. Un episodio llamativo de la *Alexiada* en el que se traslucen las actividades de Alejo con el objeto de ganarse a los colaboradores de Bohemundo puede verse en XIII,IV,1 y ss.

[48] Cfr. MCQUEEN. «Relations...», p.465.

hechos de personas al tanto de los acontecimientos, ya que hemos de rechazar ninguna fuente latina para el quehacer histórico de Ana Comnena, más que nada, por el desprecio que sentía hacia los bárbaros que venían de occidente.

6. Conclusiones

Las citas que hemos recogido de la Alexíada sobre la Península Ibérica tienen dos líneas fundamentales. De un lado son alusiones cultistas a datos provenientes de la Antigüedad y por tanto, producto de una educación libresca basada en los autores griegos. De otro lado Ana alude a acontecimientos concretos de sus días, pero en tanto en cuanto afectan al curso histórico del imperio. Su interés no va más allá y, como dice G.Buckler, no le preocupa lo más mínimo y parece desconocer lo que pasa al otro lado del Mediterráneo.

PLANUDES Y EL MONASTERIO DE ACATALEPTO. A PROPÓSITO DEL *MONACENSIS GR.*430 DE TUCIDIDES (ff.4-5 y 83-5)

Inmaculada PÉREZ MARTÍN
C.S.I.C.

Como es bien sabido, el *Monac.gr.*430 *(Codex Augustanus)*, valioso manuscrito de Tucídides[1], fue copiado en el *scriptorium* de Efrén a finales del s.X[2]. En 1300 seguía en Constantinopla, pues Máximo Planudes (1250-1305) anotó en su f.IIv la muerte de Teodora Raulena Paleologina, acaecida el 6 de Diciembre de ese año[3]. Estuvo más tarde en poder de Juan Chortasmeno (1370-1436), cuya escritura se puede apreciar en el margen de algunos folios[4]. El manuscrito fue adquirido por

[1] Sobre la tradición de su texto vid. G.PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Florencia 1935, p.325; A. KLEINLOGEL, *Geschichte des Thukydidestextes in Mittelalter*, Berlín 1965, p.119, *passim*; D.M.LEWIS, *Gnomon* 38 (1966) 135-8; O.LUSCHNAT, «Thukydides» *PW* Suppl.XII (1970) 1311-23 y Suppl.XIV (1974) 780-83.

[2] Vid. J.IRIGOIN, «Pour une étude des centres de copie byzantins» *Scriptorium* 13 (1959) 184 ss.; id. «Centres de Copie et Bibliothèques» *Byzantine Books and Bookmen*, Washington 1974, p.24-25; id. «Les manuscrits d'historiens grecs et byzantins à 32 lignes» en *Studia Codicologica*, ed. K.TREU, Berlín 1977, p.242-4. El *Monacensis* es un códice en pergamino, 290 x 235 mm. ff.II.269 (+ 191b). El tipo de pautado es el Lake 118a (Leroy 22C1), característico del *scriptorium* de Efrén. Dos manos colaboraron en la confección del manuscrito: m.1 (ff.1-96) y m.2 (ff.97-267).

[3] Vid. S.KUGÉAS, «Zur Geschichte der Münchener Thukydideshandschrift Augustanus F» *BZ* 16 (1907) 588-609. Una nota del f.268r. [τοῦ ἡμετέρου κυροῦ Μαξίμου τοῦ Πλανούδη confirma para Kugéas la identificación. Planudes además escribió algunos escolios en el margen del texto. Un apógrafo de F, el *Cassell.* Ms.Hist.f.3 (S), fue corregido por Planudes. Vid. J.E.POWELL, «The Cretan Manuscripts of Thucydides» *CQ* (1938) 103-8; B.HEMMERDINGER, *Essai sur l'histoire du Texte de Thucydide*, París 1955, p.45-6; A.KLEINLOGEL, *op.cit.*, p.6-7. Sobre la labor de copia de la princesa Teodora vid. A.TURYN, *Codices Vaticani Graeci saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi*, Ciudad del Vaticano 1964, 63-5 y Tab.36 *(Vat.gr.*1899), con bibliografía.

[4] Sobre Chortasmeno vid. H.HUNGER, *Johannes Chortasmenos. Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Einleitung. Regesten, Prosopographie, Text*, Viena-Colonia-

Antonio Eparco[5] quien lo vendió en Venecia (a.1554) al municipio de Augsburg, cuya biblioteca pasó finalmente a engrosar los fondos de la Monacense.

En una fecha indeterminada el texto del *Augustanus,* mutilado por la pérdida de algunos folios, fue reconstruido con la adición de los actuales ff.4-5 y 83-5[6]. Su copista es equivocadamente identificado por S. Kugéas y C. Wendel[7] como el autor de la nota del f.II, i.e., Planudes. B. Hemmerdinger por su parte[8], atribuye la copia de estos folios a Teodoro Metoquita (1270-1332), lo que es a todas luces erróneo[9], y deduce que el manuscrito se encontraría en la Biblioteca del Monasterio de Chora[10].

C. Wendel[11] ha recogido diversos testimonios sobre la presencia de Planudes en ἡ μονὴ Χριστοῦ τῆς Χώρας. Así, por ejemplo, en la nota de posesión del *Vat.gr.* 177, f.Ir: *Claudii Ptolemei Liber Geographie et est proprius domini Maximi philosophici greci ac monaci in monacerio*

Granz 1969; H.HUNGER-E.GAMILLSCHEG-D.HARLFINGER, *Repertorium der griechischen Kopisten. 1. Grossbritannien,* Viena 1981; A. *Verzeichnis der Kopisten,* 112 (con bibliografía) y C. *Tafeln* nº 191 a,b,c. Un estudio de los distintos tipos de escritura de Chortasmeno en P.CANART-G.PRATO, «Les recueils organisés par Jean Chortasménos et le problème de ses autographes» en *Studien zum Patriarchatregister von Konstantinopel* ed. H.HUNGER, Viena 1981, p.115 ss.

[5] En la lista de manuscritos de Eparco *(Vindob.lat.*9734) el *Monacensis* lleva el nº 67: «Θουκυδίδης μετὰ σχολίων»; vid. S.KUGÉAS, art.cit. 608-9 y H.HUNGER-E.GAMILLSCHEG-D.HARLFINGER, *Repertorium* 1A. *Verzeichnis der Kopisten,* 38-9 y 1C. *Tafeln* nº23 a,b.

[6] Los ff. I-II y 268-9 son igualmente una adición posterior, seguramente de la época en que Planudes anotó el códice.

[7] Vid. S.KUGÉAS, art.cit. 606-7; C.WENDEL, «Planudes» PW XX,2 (1950) 2223.

[8] Vid. B.HEMMERDINGER, op.cit. 43-5.

[9] El libro citado de B.HEMMERDINGER, ofrece una reproducción del f.4r del *Monacensis.* Ejemplos de la mano de Teodoro en I.SHEVCHENKO, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos,* Bruselas 1962, Lam.II y VII. Sobre el personaje y su labor de erudición vid. N.G.WILSON *Scholars of Byzantium,* Londres 1983, p.256-64 (esp.257-8).

[10] Sobre la historia de este monasterio vid. R.JANIN, *La Géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. I. Le siège de Constantinople et le Patriarchat Oecuménique. III. Les Églises et les Monastères,* París 1969, p.531-9 y I.SHEVCHENKO, *Études sur la polémique* p.8, n.2. Entre los manuscritos que sabemos pertenecieron a su biblioteca está el *Vat.gr.*202, copiado por Planudes. Vid.I.SHEVCHENKO, «Observations sur les recueils des Discours et des Poèmes de Théodore Métochite et sur la Bibliothèque de Chora à Constantinople» *Scriptorium* 5 (1951) 279-88 y «Théodore Métochite, Chora et les courants intellectuels de l'Epoque» en *Art et societé sous les Paléologues* Actes du Coll. de l'Ass. d'Et.Byz. Venecia [1968] 1971, p.29. J.IRIGOIN, «Centres de copie...», p.22.

[11] «Planudea» *BZ* 40 (1940) 406-410. 1. «In welchem Kloster hat Planudes gelehrt?». C.N.CONSTANTINIDES *(High Education in Byzantium in the 13th and early 14th centuries (1204-1310),* Nicosia 1982, p.68) no considera concluyentes las pruebas que para Wendel confirman la estancia de Planudes en Chora.

Chore[12]. En la Ep.70 nuestro monje pie al exarca Phapes un muchacho que se ocupe de la *χειροθεσία, «ὃν οἱ τῆς μονῆς τῆς Χώρας μονασταὶ καὶ ἀνέθρεψαν καὶ ἐπαίδευσαν»*[13]. En la Ep.67 Planudes pide ayuda a Muzalon para financiar la biblioteca de un monasterio en el que vivía y, aunque no se menciona el nombre del monasterio, Wendel[14] considera probable que se tratara de Chora, que antes de la reconstrucción de Metoquita se encontraba en franco mal estado.

Da la impresión de que el prestigio adquirido para Chora con la citada reconstrucción ha inducido a algunos estudiosos[15] a ver en Planudes un precedente de intelectuales posteriores como el propio Metoquita o Nicéforo Gregorás, que son los auténticos creadores de la Biblioteca y la Escuela de Chora[16].

Según V. Laurent, sin embargo, Planudes dirigiría en los comienzos de su carrera la escuela del Monasterio de S.Auxencio[17], para ocupar ya en 1283 el puesto de profesor en el Monasterio de Acatalepto vacante tras la elección de Jorge de Chipre como Patriarca ecuménico (1283-1289)[18].

[12] Vid. I.MERCATI-P.FRANCHI DE' CAVALIERI, *Codices Vaticani Graeci,* Roma 1923, I.204; A.DILLER, «Codices Planudei» *BZ* 37 (1937) 296 ss.; B.HEMMERDINGER, op.cit, p.31 y 35.

[13] *Planudis Maximi monachi Epistulae,* ed. K.TREU, Breslau 1890, recogido por C.WENDEL, art.cit., p.407. Vid. Ep.121 (art.cit.,408) donde se menciona la muerte de un muchacho en el monasterio. Para Constantinides, la mención de Chora en estas cartas no prueba que Planudes residiera allí, pero esto nos parece un exceso de escepticismo por su parte.

[14] Vid. art.cit. 408; C.N.CONSTANTINIDES, op.cit. p.69 y A.TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the 13th and 14th Centuries in the Libraries of Italy,* Urbana-Chicago-Londres 1972, p.80.

[15] Vid. p.ej. H.HUNGER, «Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit», *JÖBG* 8 (1959) 139, quien situa la enseñanza de Planudes en Chora entre 1280 y 1298; según I.SHEVCHENKO, («Theodore Metochite, Chora et les courants intellectuels de l'Epoque» 27,29, 41-2) Planudes, al trasladarse a Acatalepto, dejaría en Chora el *Par.gr.*1671, copiado por él, que estaba allí un siglo después; pero esto es sólo una posible explicación. Vid. C.N.CONSTANTINIDES, op. cit. p.69.

[16] Vid. R.GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Grégoras,* París 1926, p.13 ss; F.FUCHS, *Die höhere Schülen von Konstantinopel,* Amsterdam 1925 (reimpr. 1964), p.57-65; I.SHEVCHENKO, *Études sur la polémique, passim* y «Théodore Métochite, Chora et les courants intellectuels de l'Epoque» 22-27. La restauración de Chora tuvo lugar entre 1316 y 1321.

[17] Planudes escribiría aquí las Ep.24-27 y 45; vid. C.WENDEL, art.cit. 406.

[18] En P.TANNERY, *Quadrivium de Georges Pachymère,* Ciudad del Vaticano 1940, p.XIX, n.5. En Acatalepto, que fue la primera casa franciscana de Constantinopla durante el Imperio Latino (vid. R.JANIN, op.cit. p.504), Planudes podría haberse sentido estimulado a estudiar latín, lengua que ya conocía al viajar como embajador imperial a Venecia en 1296/7: La estancia de Planudes en Acatalepto sería, pues, anterior a esta fecha. Vid. C.N.CONSTANTINIDES, op.cit., p.35 y 70; N.G.WILSON, op.cit., p.231.

Una prueba segura de la estancia de Planudes en este monasterio nos la ofrece el colofón del *Marc.gr.*481 (coll.863) (a.1301): *ἐγράφη ἡ μετάφρασις αὕτη τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου εὐαγγελλίου χειρὶ Μαξίμου μοναχοῦ τοῦ Πλανούδη ἐντὸς Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὴν μονὴν τοῦ Σωτῆρος τοῦ Χριστοῦ τοῦ Ἀκαταλήπτου ἐπονομαζομένην κτλ.*[19]

Si Planudes confeccionaba entre 1299 y 1301 la copia del *Marc. gr.*481 en Acatalepto, es muy probable que el *Monac.gr.*430, anotado por Planudes en Diciembre de 1300, se encontrara en este monasterio. Que el *Monacensis* formaba parte de la Biblioteca del Cristo Inconcebible puede ser confirmado por la identificación del copista de sus ff.4-5 y 83-5 con el citado Jorge de Chipre (1240-1290), que residió en el monasterio entre 1271 y 1283[20]. Su escritura[21] comparte con la del *Monacensis* rasgos de la «chypriote bouclée» descrita por P.Canart[22] así como algunas características de la *Fettaugenmode*[23]. Argumentos ajenos a la paleografía no dejan de confirmar esta identificación de escrituras. En los *Par.gr.*2998 y 2953, copiados por Jorge de Chipre, un escriba

[19] Sobre el monasterio del Cristo Acatalepto vid. F.FUCHS, op.cit, p.62; A.DILLER, art.cit, p.269, donde Chora y Acatalepto son considerados equivocadamente como un solo monasterio; R.JANIN, op.cit, p.504-6. Una reproducción del *Marc.gr.*481 en A.TURYN *Dated Greek Manuscripts,* p.90-96, Pl.71-74 (Turyn ha resuelto los problemas de la fecha de este colofón; la copia del *Marcianus* comenzaría en Septiembre de 1299 y acabaría en un mes indeterminado de 1301) y E.MIONI, *Introduzione alla paleografia greca,* Padua 1973, Lam.XXI.

[20] Sobre la vida del patriarca Jorge-Gregorio de Chipre vid. B.A.MÜLLER, «Gregorios», PW VII.2 (1912) 1852-7; J.VERPEAUX, *Nicéphore Choummos homme d'état et humaniste byzantin ca.1250/5-1327,* París 1959, p.29-39; E. TRAPP-R.WALTHER-V.BEYER, *Prosopographische Lexicon der Palaiologenzeit* 2 (1977) nº 4590; H.HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner,* Munich 1978, passim; N.G.WILSON, op.cit., p.223-4.

[21] Specimina en D.HARLFINGER, «Aspekte der handschriftlichen Überlieferung des Physikkommentar des Simplikios» en *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie,* Actes du Coll.Int. de París [1985], Berlín-Nueva York 1987, p.267-86 (esp. 286 Addenda) Taf. 4 y 5 *(Marc.gr.*227) y en H.HUNGER-E.GAMILLSCHEG-D.HARLFINGER, *Repertorium der griechischen Kopisten. 2. Frankreich,* Viena 1989; A.*Verzeichnis der Kopisten,* 57 (con bibliografía) y C. *Tafeln,* nº 99 *(Par.gr.*2998).

[22] Vid. «Un style d'écriture libresque dans les manuscrits chypriotes du XIVe siècle; la chypriote bouclée» en *La Paléographie grecque et byzantine* Coll.Int. du C.N.R.S. (París [1974] 1977) 303-18. Así, por ejemplo, la *ν* alargada y con la parte inferior curbada hacia la izquierda, las ligaduras de *μ, ρ, κ,* etc. con la abreviatura de *-ος*.

[23] Vid. H.HUNGER, «Die sogenannte Fettaugenmode in griechischen Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts», *ByzForsch.* 4 (1972) 105-113; id, «Archaisierende Minuskel und Gebrauchschrift zur Blütezeit der Fettaugenmode. Der Schreiber des cod. *Vindob.Theol.gr.*303», *PGB* 283-9. Destaca la presencia en ambas escrituras de las ligaduras *εγ, ερ, εν, ελ* (minúsculas), las grandes *α* y *κ* unciales y las abreviaturas por contracción de *κατά* y *μετά*. El uso de abreviaturas en las terminaciones de palabras es más frecuente en los manuscritos copiados por Jorge que en estos folios.

posterior aprovechó algunos folios en blanco para copiar extractos de Homero, Teócrito, Luciano, etc. Este escriba los volvió a transcribir de una manera más sistemática en el *Esc.*X.1.13 donde añadió un amplio florilegio de Tucídides, apógrafo, como revela el examen textual, del *Monac.gr.*430 [24].

Carecemos desgraciadamente de indicios concretos sobre una relación entre Jorge de Chipre y Planudes, como sucede con frecuencia en el caso de dos eruditos bizantinos contemporáneos [25]. Ambos recogieron y editaron proverbios [26] y trabajaron sobre el texto de las fábulas de Esopo [27], aunque esto quizá no indique una afinidad en sus respectivos campos de estudio, sino que revele tan sólo los intereses comunes a los profesores de época paleóloga. Uno y otro, sin embargo, estuvieron bajo la protección de la princesa Teodora Raulena [28], que acogió piadosamente a Jorge, perseguido y odiado por los arsenitas, tras su destitución como Patriarca, en el monasterio de Aristene [29]. Finalmente, Planudes tomó de una μελέτη de Jorge de Chipre algunos extractos que consideraba de Libanio, reuniéndolos en su *Synagogé* [30]. No carece de fundamento, pues, pensar que, durante los primeros años de su labor erudita, Planudes formara parte del círculo de relaciones del Patriarca, y que utilizará los códices que éste había reunido en el monasterio de Acatalepto.

[24] Vid. I.PÉREZ MARTÍN, «A propósito de dos códices copiados por Juan Catrares: los Esc.X.I.13 y Φ.I.18», *Erytheia* 9.2 (1988) 221-240. Se trata del copista B (Lam.III).

[25] C.N.CONSTANTINIDES, op.cit., p.42-3 menciona la posibilidad de que Planudes fuera alummno de Jorge, pero no hay pruebas claras de ello.

[26] La colección de παροιμίαι de Jorge no es más que un epítome de la de Diogenano. Vid. E.LUTSCH-F.B.SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, Gotinga 1839, I.349-78 y II.53-134. Los proverbios de Planudes han sido editados por E.KURTZ, Leipzig 1886.

[27] Vid. HAUSRATH, «Die Äsopstudien des Maximus Planudes», *BZ* 10 (1901) 97 ss; C.N.CONSTANTINIDES, op.cit., p.44 s.; N.G.WILSON, op.cit., p.234.

[28] Vid. C.N.CONSTANTINIDES, op.cit., p.147 passim.

[29] Vid. S.KUGÉAS, art.cit.,p.593-601; J.VERPEAUX, op.cit., p.37 ss; R.JANIN, op. cit., p.51-2 y C.N.CONSTANTINIDES, op.cit., p.43-4, 140.

[30] Vid. R.FÖRSTER, *Libanii Opera* VI (1911) 5. La edición de la declamatio de Jorge de Chipre, *ibidem* 52-82. Los fragmentos retomados por Planudes son 65, 2 y 33 y 66, 26. Vid. A.GARZYA, «Sur la production philologique au début du XIVe siècle à Byzance», *Le Parole e le Idee* 13-4 (1970-2) 84-88 (esp.86-7) [Var.Repr. (Londres 1974)].

ANDRONICO GALESIOTES: UN COPISTA GRIEGO EN LA MESINA DEL SIGLO XV

Félix PIÑERO
Universidad Complutense

Cuando en 1961 publicó François Halkin[1] una lista de todos los manuscritos conocidos que pueden vincularse a la biblioteca de los monasterios establecidos en el monte Galesion y a la actividad de los copistas llamados «galesiotes», mencionó como de Ἀνδρόνικος ὁ Γαλησιώτης un solo códice, el *Matritensis* BN 4560, remitiéndose a la descripción de Iriarte[2] y a Vogel-Gardthausen[3]. Curiosamente afirma que Andrónico copió «les 12 premiers livres de l'Iliade»[4], que traduce literalmente la noticia de V.-G. «Die 12 ersten Bücher der Ilias»[5], pero en realidad el trabajo de Andrónico llegó hasta el verso 175 del canto XIII.

En su magnífico estudio sobre los manuscritos griegos de Constantino Láscaris, J.M.Fernández Pomar[6] identifica como de Andrónico Galesiotes (en lo sucesivo AG) la parte correspondiente a Hesíodo en el *Matritensis* BN 4642 y la introducción a la gramática griega, obra de Jorge Escolario, en el *Matritensis* BN 4854.

A.Bravo García[7], en 1984, propuso dos nuevas identificaciones: «Finalmente, Andrónico Galisiotis es, según Láscaris, el autor de los folios 128-132 del mismo BN 4636 (cosa que no parece haber sido notada hasta ahora) y, además, escribió el BN 4616, ff.124-129v y, tal vez, el f.121 r-v».

[1] «Manuscripts galésiotes», en *Scriptorium* 15 (1961) 221-227.
[2] J.IRIARTE, *Regiae Bibliothecae Matritensis Codices Graeci Mss.*. Madrid 1769, p.85.
[3] M.VOGEL-V.GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909 (Reimpr. Hildesheim 1966) p.30.
[4] *o.c.*p.226.
[5] *o.c.*p.30.
[6] «La colección de Uceda y los manuscritos griegos de Constantino Láscaris», en *Eremita* 34 (1966) 211-288; esp.pp.261 y 263.
[7] «La paleografía griega», en *Actualización científica en filología griega*, Madrid 1984, p.63.

En el *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca Nacional*[8], Gregorio de Andrés recoge todas estas identificaciones, con lo que son ya cinco los manuscritos de AG conservados en la BN de Madrid[9].

En esta nota intentaremos precisar algunos datos sobre AG y su actividad como profesor de griego en Mesina. Y, ante todo, haremos algunas observaciones sobre su nombre. En la bibliografía consultada figura como Galiziotis, Galizioto, Gallinottus, Gallicotto, etc. Hemos preferido escribir, como Constantino Láscaris en la nota que luego examinaremos, Galesiotes, para no perder la referencia al monasterio Galesion[10]. Como es sabido, Andrónico II Paleólogo (1282-1328) dictó una bula imperial ordenando la unión del monasterio de la Resurrección (Anástasis), en Constantinopla, con el de la Madre de Dios, del monte Galesion, en una jurisdicción única, con un único higúmeno[11]. A partir de ese momento, la distinción entre los monasterios se diluye y el nombre de «Galesiotes» se lleva como un título ilustre[12]. La dispersión de la biblioteca de Galesion, ocurrida durante la devastación de los monasterios por los turcos en 1304, se puede ejemplificar tristemente con la nota de un códice del monte Athos[13] que indica que su modelo fue encontrado en una perfumería donde se arrancaban las hojas para embalar la mercancía. No parece que en los siglos XV y XVI continuaran existiendo comunidades monásticas en el Galesion, habiéndose agotado ya la función de refugio contra la conquista musulmana que desempeñaban esos monasterios por su estrecha vinculación con la capital. Esto explica que un monje constantinopolitano, como era Andrónico, pudiera llevar el título de Galesiotes.

En 1421, Alfonso I de Aragón fundó en Mesina una Academia Greco-Latina y trató de obligar a los monjes de Sicilia a frecuentarla,

[8] Madrid 1987.

[9] A.BRAVO, *o.c.*, p.63 sugería también que le *Vindobonensis phil.gr.* 61 «es exactamente de la misma letra que escribió el BN 4560 (N 23), ff.1-70v, firmados por Galisiotis». En realidad, el *Matritensis* BN 4560 no está firmado por Galesiotes, sino atribuido a él por Constantino Láscaris (fol.363); la parte de AG llega hasta el fol.171v. He cotejado el texto reproducido por O.MAZAL (*Byzanz und das Abendland*, Graz 1981, ilustración nº 75) que corresponde al principio de la Ilíada, con el correspondiente en el *Matritense* BN 4560, y creo segura la identificación propuesta.

[10] Vd. J.MOSSAY, art. «Galesión», en *DHGE* XIX (1980) col.763-765.

[11] R.JANIN, *La géogr.eccl.* I-3, p.21; en *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, París 1975, pp.241-250, minimiza el valor de la biblioteca del Galesion, sobre la cual sigue siendo útil O.VOLK, *Die byzantinischen Klosterbibliotheken von Konstantinopel, Thessalonike und Kleinasien*, Diss.Munich 1954, pp.150-158.

[12] Cf.J.PAQUIMERES, *De Michaele Pal.* IV 2, 256 (*PG* 143 col.701): «...ὃς δὴ καὶ δαλησίου φανερώτερον ἐκαλεῖτο».

[13] *Athos Lavra Gr.* I 127 (26).

con amenazas de expropiación de sus monasterios en caso contrario [14]. Pero aquel empeño no duró mucho [15]. En 1446 se reunió en Roma, por influencia tal vez de Besarión, protector de los basilios, un capítulo general de todos los archimandritas e higúmenos de Sicilia, Calabria y Apulia, en el que se abordó el problema del progresivo desconocimiento del griego entre los monjes [16]. En 1461, siendo Besarión comendatario de la archimandría de San Salvador de Mesina [17], se esforzó para que los monjes frecuentasen la Academia, que había sido restablecida por Pío II ese mismo año, a petición del Senado de Mesina. El rescripto de Pío II permite fundar varias cátedras de griego cuyos titulares cobrarían 80 escudos de oro al año, que debían pagar los monasterios sicilianos de la orden de S.Basilio [18]. El cardenal Besarión, protector de su orden, hizo ejecutorio el rescripto pontificio en una carta fechada en Roma el 27 de enero de 1462.

Según los documentos resumidos por N.D.Evola [19], fue en torno a 1462 cuando AG fue propuesto como profesor de griego en Mesina por el cardenal Besarión, pero una noticia documentada de Rocco Pirro [20] al hablar del basilio Petro Pitali, que procedente de Grottaferrata asumió el cargo de archimandrita de San Salvador de Mesina en 1464, dice que fueron él y el virrey Lope Ximénez de Urrea quienes nombraron a AG profesor de griego en Mesina [21], y puede considerarse 1464

[14] Cp.Domenico VENTIMIGLIA, *Storia documentata della Universita degli Studi di Messina*, Mesina 1839.

[15] Cf.N.D.EVOLA, «Scuole e maestri in Sicilia nel sec. XV», en *Archivio strorico siciliano*, Ser.III, vol.X (1959-60) 35-90, con bibl.

[16] Vd. la bula «Inter curas...», en *Bullaire Romain*, ed.*Cocquelines*, t.III, 3, pp.51-53. El propio Besarión, en el prólogo a su compendio de las constituciones basilias, dice que «son todos latinos, o hijos de latinos»; véase la introducción a la versión española de la *Σύντομος ἐκλογή*, publicada en Sevilla en 1615.

[17] El antiguo *τυπικόν* del monasterio contiene numerosos datos interesantes sobre los textos griegos que se manejaban en él. Vd., *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine - Codex Messanenesis gr.115, A.D.1131*, ed. M.Arranz, Roma 1969, con índices orientadores.

[18] Sobre los basilios en la Italia Meridional es muy completa la bibliografía que da V.Peri en su introducción a la reimpresión de la obra de P.P.RODOTÀ, *Rito greco in Italia*, Cosenza 1986, I pp.68-69. Para el aspecto cocreto que nos ocupa hay documentos interesantes en L.PERRONI GRANDE, *La scuola di greco a Messina prima di Constantino Lascaris*, Palermo 1911, y una visión panorámica de Silvano Borsari, «La tradizione classica nei monasteri basiliani», en *Magna Grecia bizantina e tradizione classica*, Nápoles 1978, pp.235-250, constituye la mejor introducción. En un contexto más general no puede dejar de mencionarse la obra colectiva *I Bizantini in Italia*, Milán 1982.

[19] *o.c.* (en nota 15) p.41.

[20] *Sicilia sacra*, II p.984.

[21] M.E.COSENZA, *Biographical and bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and the Wordl of Classical Scholarship in Italy 1300-1800*, Boston 1962-1967, *s.u.* «Gallicotto, Andronico», resume la noticia de Rocco Pirro y, corrigiendo la

como la fecha de su nombramiento oficial «ad instruendos in greco idiomate Basilienses», y —según la misma noticia— el 31 de agosto de 1467 como la fecha de su muerte. El 12 de diciembre de 1467, una carta de Besarión, fechada en Roma, nombraba como sustituto de AG a Constantino Láscaris, con un sueldo anual de ochenta escudos. Suponemos, por tanto, que la actividad de AG como profesor de griego en Mesina transcurre entre 1464 y agosto de 1467.

Tenemos en sus manuscritos una buena prueba de que alternaba su trabajo como profesor con la dedicación a la copia de obras griegas. Una nota de Constantino Láscaris en el *Matritensis* BN 4560 dice: *Τὰ μὲν πρῶτα ιβ' βιβλία Ἀνδρόνικος ὁ Γαλησιώτης ἐξέγραψε καὶ μετὰ θάνατον αὐτοῦ τὰ λοιπὰ ἐξέγραψε Κοσμᾶς ἱερομόναχος Τραπεζούντιος ... ἐδίδαξε ταύτην πολλάκις ἐν Μεσσήνῃ Κωνσταντίνος ὁ Λάσκαρις Βυζάντιος* [22]

De ella procede el error de suponer que AG copió sólo los doce primeros libros, cuando en realidad llegó hasta el verso 175 del canto XIII. Parece que la muerte le sorprendió con el trabajo sin terminar, en cuyo caso el *Matritensis* BN 4560 puede fecharse con precisión en 1467 la primera parte, y en 1468 la segunda, debida a Cosme. A la muerte de AG —como prosigue la nota de Láscaris— Ludovico Saccano compró (*ὠνήσατο*) la parte copiada y, a instancias de Constantino Láscaris, la hizo completar por Cosme de Trebizonda. Se podría pensar que AG no copiaba expresamente para Saccano, como Cosme y Manuel, sino que algunos de sus libros pasaron a su muerte a Saccano y, luego, por el testamento de Saccano, a la Biblioteca Capitular de Mesina. Tanto los códices de Saccano como los de la Biblioteca Capitular estaban a disposición de Constantino Láscaris.

Entre los códices de Ludovico Saccano que pasaron a la Bilioteca Capitular de Mesina [23] tres son de la mano de AG: el Homero (*Matritensis* BN 4560), el Hesíodo (*Matritensis* BN 4642), y la gramática de Jorge Escolario (*Matritensis* BN 4854). Todos ellos son ejemplares excelentes, como los restantes donados por aquel bibliófilo, entre los que destacan el *Matritensis* BN 4557 (una colección de cartas) y, sobre todo, un magnífico léxico greco-latino (*Matritensis* BN Res, 224). Los otros dos manuscritos de AG que conservamos en la BN son muy breves, en papel de inferior calidad, y pasaron a manos de Constantino Láscaris, quien los incluyó en dos colecciones de opúsculos varios (*Matritensis* BN 4616 y 4636).

---

errata (1467 por 1464) que hay en ella, da como fecha del nombramiento la carta fechada el 31 de agosto de 1464. Vd. también E.TRAPP - R.WALTHER - H.V.BEYER, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Viena 1977, II p.146, nº 3526.

[22] fol.363.

[23] Estudio detallado en J.M.FERNÁNDEZ POMAR, *o.c.* (en nota 6) pp.260 ss.

Haremos, a continuación, algunas observaciones sobre los manuscritos conservados de AG, que pueden modificar en algunos detalles las descripciones de los catálogos:

1º) El Homero de *Matritensis* BN 4560 es de 1467 y, la segunda parte, del año siguiente. Sus filigranas están documentadas en Sicilia y en Italia en torno a 1460. Debe de ser el último escrito de AG, de contenido similar al Homero (extractos) del *Vindobonensis phil.gr.* 61, que creemos — con A.Bravo [24]— que es también de AG.

2º) El *Matritensis* BN 4642 contiene, de la mano de AG, la introducción de J.Tzetzes a los *Erga* de Hesíodo, así como el texto hesiódico con los escolios marginales del mismo J.Tzetzes (ff.1-53v). Hay glosas interlineales, títulos y dibujos de la mano de Constantino Láscaris, lo que prueba que manejó el códice y lo utilizó (como dice expresamente del Homero) en sus clases de griego en Mesina. La disposición de los escolios en torno al texto es similar a la que presenta el Homero, y la letra de éstos es diminuta y muy característica de AG. Los folios 54 a 60 están en blanco, pero pertenecen al mismo papel de los anteriores. En el folio 56 se percibe nítidamente la filigrana de una cabeza de buey (similar a Briquet 14.850, documentada en Udine 1460). En el f. 1 hay un pequeño espacio en blanco, como para una ornamentación luego no incluida. La otra obra que contiene este códice es la *Haliéutica* de Opiano, en papel diferente, aunque de calidad parecida, también italiano.

Es probable que el *Matritensis* BN 4642 haya sido copiado en Italia, pero no en Sicilia, lo que explicaría que nos resulte desconocida la mano del copista de la *Haliéutica*, que no es la de ninguno de los colaboradores conocidos del círculo de Láscaris [25]. AG habría llevado consigo este códice a su llegada a Mesina.

3º) El *Matritensis* BN 4854 contiene la gramática de Jorge Escolario (1405-1472), escrita en vitela finísima, con caligrafía cuidada (vd. pautado en f. 153). Gregorio de Andrés dice [26]: «Fue transcrito en Florencia, al parecer, hacia 1470 por la pluma de AG ... para el bibliófilo siciliano Ludovico Saccano cuyas armas lleva en el fol. 1, si no yerro». Esta observación se basa en la ornamentación de tipo humanístico florentino, muy similar a la del *Matritensis* BN Res.224, copiado en 1470. Pero, según todos los documentos, AG murió en Mesina en 1467. Creo que la explicación es algo diversa: a la muerte de AG, Ludovico Sacca-

[24] Vd.,*supra*, nota 9.

[25] El *Vindobonensis Phil.Gr.* 61 es un códice de origen florentino, según Hunger, con una filigrana (Briquet 3685) que es de 1459/60.

[26] *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca Nacional*, Madrid 1987, p.471.

no compró sus mejores códices e hizo poner en ellos sus armas. Esto explica la falta de espacio para la ornamentación que se aprecia en este manuscrito, en el que las armas de Saccano aparecen al pie de la hoja en un hueco poco adecuado. AG aquí, como en el Hesíodo, dejó un pequeño espacio como para incluir una cenefa o una banda polícroma, y fue posteriormente utilizado para la marca heráldica, de mayor anchura. El códice muestra señales de utilización escolar, lo que hace pensar que AG lo tenía como punto de referencia para sus clases de griego. Debe de ser el más antiguo de los manuscritos de AG identificados y, por razones codicológicas, podría ser un ejemplar de procedencia constantinopolitana.

4º) Los ff. 128-132 del *Matritensis* BN 4636 son de la mano de AG, «según *ductus*»[27], y a él los atribuye Constantino Láscaris en una nota marginal del f.130v: ἀνδρόνικ(ου) τ(οῦ) γαλησιώτου[28]. Este manuscrito ha sido objeto de un profundo estudio de A.BRAVO[29], con muchas observaciones de interés. Por lo que respecta a las páginas de AG se debe observar que forman parte de un cuaderno cuyos folios en blanco han sido usados luego por Constantino Láscaris, sin duda en Mesina. Este códice, como dice Láscaris en el f. 1, le pertenecía[30]. Probablemente a la muerte de AG sus manuscritos más valiosos pasaron por compra a Ludovico Saccano, y este cuaderno y el Timeo Locro del *Matritensis* BN 4616, que son muy breves y de presentación humilde, quedaron en poder de Constantino Láscaris. El papel, la tinta, la filigrana (unas tijeras que creo similares a Briquet 3764) apuntan a una copia hecha en Mesina, de iguales características que la de Timeo Locro. Con él y con otros escritos de contenido análogo[31] formó Constantino Láscaris la colección que figura en el *Matritensis* BN 4636. La fecha de las páginas de AG debe estar comprendida entre 1464 y 1467.

5º) También el *Matritensis* BN 4616 ofrece, en los ff. 124-129v, una copia de AG, de características idénticas a la del *Matritensis* BN 4616. Presenta una filigrana de tijeras muy parecida a Briquet 3763 (Mesina 1459) y, en cualquier caso, de procedencia italiana. También un folio en blanco al final del cuaderno ha sido utilizado por Constantino Lás-

[27] G.DE ANDRÉS, *Catálogo* p.172.

[28] Puede verse una reproducción de esa página en A.Bravo García, «El *Matritensis* BN 4636 (N 115), ff. 109-119v del Ión platónico: Un estudio codicológico, paleográfico y crítico. I: Notas de codicología», en *Rev. del Colegio universitario de Ciudad Real (Cuaderno de Filología)* 2 (1983) 41.

[29] Vd.,nota anterior, y «II: Notas de paleografía», en *Faventia* 6/2 (1984) 33-78.

[30] Vd., IRIARTE p.455, y G.DE ANDRÉS, *Catálogo*, p.173.

[31] Vd., A.BRAVO GARCÍA, *o.c.* (nota 28) p.6.

caris en Mesina. W.Marg[32] señala el origen italiano de la copia y remite a C.O.Zuretti[33], que lo fecha antes de 1474. Más precisamente, creo que fue escrito en Mesina entre 1464 y 1467, lo que no contradice la tesis de Marg de que es un apógrafo del *Monacensis* 495, que fue copiado antes de 1459 del *Marcianus* 185[34].

De la comparación entre los datos biográficos y las noticias que los propios manuscritos nos dan podríamos, pues, pensar que a su llegada a Mesina en 1464 como profesor de griego, AG llevaba la gramática de Escolario (*Matritensis* BN 4854) y, tal vez, el Hesíodo (*Matritensis* BN 4642). Durante su estancia en la ciudad copió el Timeo Locro (*Matritensis* BN 4616) y el opúsculo de Pletón (*Matritensis* BN 4636), y finalmente, en 1467, el Homero (*Matritensis* BN 4560.)

[32] Ed. de Timaeus Locrus, Leiden 1972, p.27.
[33] *Catalogus codicum astrologorum graecorum* XI, 2 (Bruselas 1934) p.53.
[34] Vd., W.MARG, *o.c.* (nota 32) pp.25-26.

TLG Y SNS-GREEK TRATAMIENTO INFORMATICO DE TEXTOS BIZANTINOS

José A. Ochoa
C.S.I.C.

El objetivo de este trabajo es introducir un tema, como es el de los sistemas expertos al servicio del trabajo filológico, que por el momento ha estado fuera del círculo editorial especializado en bizantinística. Creo que existen buenos motivos para iniciar la discusión, dadas las nuevas perspectivas que se abren progresivamente para el análisis de textos griegos bizantinos.

TLG

En la Irvine University, California, desde 1972, se desarrolla un amplio proyecto llamado *Thesaurus Linguae Graecae*, bajo la dirección de Theodore Brunner. Se trata de un banco de datos que deberá contener toda la literatura griega en soporte magnético. La primera fase cubría la memorización de los los textos desde Homero hasta el siglo II d.C., y posteriormente se amplió hasta el VI d.C. Actualmente el objetivo es cubrir toda la literatura hasta la caída de Constantinopla, si bien de esta última cronología todavía son pocos los textos disponibles. El *TLG* no realiza consideración alguna de tipo crítico, dado que para la memorización de cada texto elige una edición canónica de la cual transcribe sólo el texto. La lista de autores y obras con sus ediciones seleccionadas se encuentra en L.Berkowitz y K.A.Squitier, *Thesaurus Linguae Graecae. Canon of Greek Authors and Works*, Nueva York-Oxford 1986. En la tercera edición, que está anunciada en prensa, estarán contenidos todos los autores hasta el año 600 de nuestra era y casi todos los historiadores bizantinos, que no se encontraban en la segunda. Dentro de las ampliaciones del proyecto está contemplada también al-

guna mejora cualitativa, como la anunciada introducción de aparatos críticos [1], escolios e índices de palabras [2].

Los textos fueron ofrecidos primero en cintas magnéticas que contenían un grupo de autores, y después en disco compacto (CD-Rom). Si bien la actualización de las cintas es más rápida que la de disco, el uso de las primeras requiere un equipo informático al alcance sólo de grandes centros de cálculo, mientras que el disco puede ser usado en un equipo personal. La memorización de los textos se hace por medio de un sistema de transcripción no fonética denominado «formato beta» que sirve para representar todo el alfabeto griego y muchos signos de edición y métricos, pero que si no se somete a una traducción gráfica resulta inutilizable.

PROCOPIO, *Anecdota*, 8.2.6:

A(/PER E)PEI\ O(*BELISA/RIOS E)/GNW, O)CUQU-
MWQEI\S U(PERFUW=S [W(S] PARA\ TOU\S *FWTI/OU PO/DAS E)PI\
STO/MA PI/PTEI, KAI\ AU)TOU= E)DEI=TO TIMWREI=N OI(AU)TW=|
PA/SXONTI U(F' W(=N H(/KISTA XRH=N A)NO/SIA E)/RGA "1*)=W PAI="2
LE/GWN "1GLUKU/TATE, PATE/RA ME\N TO\N SO\N O(/STIS POTE\ H)=N
"1OU)DAMH= OI)=SQA, E)PEI/ SE U(PO\ TITQOU= TREFO/MENON E)/TI
"1KATALIPW\N CUNEMETRH/SATO TO\N E(AUTOU= BI/ON. OU) MH\N
"1OU)DE/ TOU TW=N AU)TOU= W)/NHSAI. H)=N GA\R TA\ E)S TH\N OU)-
"1SI/AN OU) LI/AN EU)DAI/MWN. U(P' E)MOI\ DE\ KAI/PER O)/NTI
"1PATRWW=| TRAFEI\S, TH/N TE H(LIKI/AN THLIKO/SDE EI)=, W(S @1
"1SO\N EI)=NAI A)MU/NEIN A)DIKOUME/NW| MOI E)S TA\ MA/LISTA, E)/S

ἅπερ ἐπεὶ ὁ Βελισάριος ἔγνω, ὀξυθυ-
μωθεὶς ὑπερφυῶς [ὡς] παρὰ τοὺς Φωτίου πόδας ἐπὶ
στόμα πίπτει, καὶ αὐτοῦ ἐδεῖτο τιμωρεῖν οἱ αὐτῷ
πάσχοντι ὑφ' ὧν ἥκιστα χρῆν ἀνόσια ἔργα "Ὦ παῖ"
λέγων "γλυκύτατε, πατέρα μὲν τὸν σὸν ὅστις ποτὲ ἦν

[1] Al parecer se han hecho pruebas con la edición de Kaibel de Ateneo, sin que hasta el momento se hayan hecho públicos los resultados y los efectos que produciría en el *TLG* este nuevo objetivo.

[2] La fuente de información más importante para conocer el desarrollo del proyecto son las *TLG Newsletter*, que se publican dos veces al año (no siempre puntual-

"οὐδαμῆ οἶσθα, ἐπεί σε ὑπὸ τιτθοῦ τρεφόμενον ἔτι "καταλιπὼν ξυνεμετρήσατο τὸν ἑαυτοῦ βίον. οὐ μὴν "οὐδέ του τῶν αὐτοῦ ὤνηται. ἦν γὰρ τὰ ἐς τὴν οὐ- "σίαν οὐ λίαν εὐδαίμων. ὑπ' ἐμοὶ δὲ καίπερ ὄντι "πατρωῷ τραφεὶς, τήν τε ἡλικίαν τηλικόσδε εἶ, ὡς "σὸν εἶναι ἀμύνειν ἀδικουμένῳ μοι ἐς τὰ μάλιστα, ἔς

Textos bizantinos disponibles

Aunque la ampliación cronológica del *TLG* es bastante reciente, ya hay varios textos bizantinos que están disponibles. Se empezó por los textos que podían servir de soporte a los estudios clásicos y bíblicos como comentarios de Aristóteles, textos médicos y algo de la literatura religiosa hasta el siglo VIII. A continuación enumeraré los textos incluídos en la versión «C» del CD-Rom [3], los textos que se encuentran físicamente en el disco (excluídos los autores y obras que aparecen en el canon memorarizado en el disco [4], pero cuyos textos no están contenidos en el mismo) y se supone por tanto que son textos que han superado los distintos filtros de control [5].

De los siglos IV-V está incluída una gran cantidad del material, e inventariada en el canon casi la totalidad de la producción en lengua griega. Con todo, hay autores con muchas obras que no están comple-

---

mente), el número 15 corresponde a julio de 1989. Otros trabajos sobre el proyecto en general son Th.BRUNNER, «El proyecto «Thesaurus Linguae Graecae»». *Utilización de ordenadores en problemas de lingüística. Revista de la Universidad Complutense* 102 (1976) 131-141; Th.BRUNNER, «Data banks for the humanities: Learning from Thesaurus Linguae Graecae», *Scholarly Communication 7* (1987); Th.BRUNNER, «From the TGL to the TLG and Beyond», *Sciences historiques, sciences du passé et nouvelles technologies d'information*. Congrès de Lille mars 1989 (pp. 9-15 de las preactas).

[3] Se anuncia una nueva versión del CD para las fechas en que aparecerá este artículo (ver *TLG Newsletter* 15 (julio 1989) 3) es esperable que se mantenga el formato «High Sierra» adoptado en la versión «C».

[4] El canon del CD «C» no corresponde con el impreso en Oxford, ni en el número de autores, ni en los datos contenidos, ya que incluye otras muchas informaciones. Es de esperar, sin embargo, que el disco «D» algunas imperfecciones sean corregidas. Citaré como la más importante que en el dato de género literario no vaya ligado al autor en su conjunto, sino a cada obra en concreto.

[5] Aún así no es raro encontrar más errores de los deseables en los textos del *TLG*.

tos, como ocurre con Juan Crisóstomo[6], mientras que otros polígrafos sí están completos (Gregorio de Nisa, por ejemplo). Faltan los textos de otros autores como Juliano, Zósimo, Sócrates, Malco o Hesiquio, que deberán ser incluídos en la próxima versión si, como se ha prometido, ésta incluye las obras hasta el año 600 en su totalidad.

Omitiré la lista de estas obras que ocuparía aquí demasiado espacio, y para dar una idea del proceso que se produce en el *TLG* enumeraré por orden cronológico aproximado las obras a partir del siglo VI; de este modo se verá que cuanto más avanza la cronología menos textos de la vasta producción bizantina hay memorizados, aunque, en principio, esto es una cuestión de tiempo. La identificación de los textos en el *TLG* se hace por medio de un número clave para cada autor (máximo cuatro dígitos) y cada obra (máximo tres dígitos), que en la lista precederán al nombre y al título.

Siglo VI

718 AETIUS, 1 *Iatricorum liber* I, 2 *Iatricorum liber* II, 3 *Iatricorum liber* III, 4 *Iatricorum liber* IV, 5 *Iatricorum liber* V, 6 *Iatricorum liber* VI, 7 *Iatricorum liber* VII, 8 *Iatricorum liber* VIII, 9 *Iatricorum liber* IX, 11 *Iatricorum liber* XI, 12 *Iatricorum liber* XII, 13 *Iatricorum liber* XIII, 15 *Iatricorum liber* XV, 16 *Iatricorum liber* XVI

726 PALLADIUS ALEXANDRINUS, 1 *Commentarii in Hippocratis librum sextum de morbis popularibus*, 2 *Sypnosis de febribus*, 3 Περιβρώσεως καιρόσεως

[6] Está la mayoría de las obras, pero faltan los textos de las siguientes: 339 *Liturgia (forma brevior iuxta cod. Barber. gr.* 336), 340 *Liturgia (forma brevior iuxta cod. Vat. gr.)*, 341 *Liturgia(forma brevior iuxta cod. Leninop. gr.* 226), *Liturgia (forma brevior Constantinopolitana cod. Sevastianov.* 474), 343 *Liturgia forma integra hodierna*, 372 *Contra Judaeos et gentiles quod Christus sit deus*, 375 *Post reditum a priore exilio (sermo 1)*, 384 *Fragmenta ex homiliis diversis* (ed. Heidacher), 385 *Fragmenta incerta in Eclogis* (ed. Heidacher), 386 *Fragmenta in Matth. 3.16 (ap. Nilum Ancyr., epist. 293)*, 387 *Frag. incertum (ap. id. epist. 294)*, 388 *In parabola de fico*, 389 *De jejunio*, 390 *In Petrum, Jacobum et Joannem*, 401 *Daemones non guvernare mundum*, 402 *In santam Palagiam*, 403 *De oratione Annae et quod utilis est paupertas*, 404 *In publicanum et pharisaeum*, 405 *Quod stantem non superbire et lapsum non desperare oportet*, 406 *In illud: Voluntariae enim peccantibus*, 407 *In vivificam sepulturam et triduanam resurrectionem Christi*, 408 *De jejunio, et quod optimum sacrificium est beneficia dei*, 409 *De jejunio sanctae quadragesimae, et quod ignauorum nulla erit*, 410 *Quod animae curam curae corporis praeferre debemus*, 411 *De non vituperandis sacerdotibus*, 412 *In transfigurationem domini*, 416 *In recens baptizatos et in sanctum pascha [Sp.]*, 422 *Espitula ad abbatem*, 431 *De utilitate tentationum*, 440 *In nativitatem [Sp.]*, 441 *Sermones animae utiles*, 448 *De descensu ad inferos et de latrone [Sp.]*, 455 *Sermones duo prophylactici*, 465 *Oratio in patres Nicaenos (excerptum)*, 487 *Liturgia (forma integra hodierna)*, 490 *Oratio de exaltatione crucis [Sp.]*, 503 *Catechesis baptismales (e cod. Ambros. F. 41. sup. gr. 338)*. Faltan también dos obras de las que el canon no da título: 115 (*CPG.* 2.4412) y 315 (*CPG.* 2.4661).

744 ALEXADER, 1 *Dedecatio ad Cosman*, 2 *De fefribus*, 3 *Therapeutica*, 4 *Epistula de lumbricis*, 5 *De oculis libri tres*

«757x» ACHOLIUS, 1 *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 8)

«759x» ANTHUS, 1 *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 12)

«761x» AGAPETUS, 1 *Fragmentum ap. Paulum*, 2 *Fragmentum ap. Alexandrum Trallianum*

«814x» ASTERIUS, 1 *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 7)

«840x» CONSTANTINUS, 1 *Fragmentum ap. Paulum*, *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 6)

«847x» CYRUS, 1 *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 6)

«875x» DOSITHEUS, 1 *Fragmentum ap. Paulum*, 2 *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 8)

«951x» LOGADIUS, 1 *Fragmentum ap. Paulum*, 2 *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 3)

«959x» MAGNUS, 1 *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 7), 3 *Fragmentum ap. Paulum*

«1006x» NONNUS, 1 *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 7)

«1015x» PAMPHILUS, 1 *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 16)

«1027x» PETRUS, 1 *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 7)

«1032x» BUPHANTUS, 1 *Fragmentum ap. Alexandrum Trallianum*

«1035x» MARCINUS, 1 *Fragmentum ap. Alexandrum Trallianum*

«1040x» MAXIMIANUS, 1 *Fragmentum ap. Alexandrum Trallianum*

«1041x» POLYDEUCES, 1 *Fragmentum ap. Alexandrum Trallianum*

«1093x» THEOPHILUS, 1 *Fragmentum ap. Aeetium* (lib. 7), 2 *Fragmentum ap. Alexandrum Trallianum*

2045 NONNUS, 1 *Dionysiaca*, 2 *Paraphrasis sancti evangelii Joannei*, 3 *Epigramma*

4005 ANONYMUS Discipulus Isidori Milesii, 1 *Euclidis elementorum qui fertur liber XV*

4013 SIMPLICIUS, 1 *In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria*, 2 *De caelo i (interpretatio Graeca ex Kc)*, 3 *In Aristotelis categorias commentarium*, 4 *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 5 *In libros Aristotelis de anima commentaria*, 6 *Commentarius in Epicteti enchiridion*

4014 PRISCIANUS, 1 *Metaphrasis in Theophrastum*

4015 JOANNES PHILOPONUS, 1 *In Aristotelis categorias commentarium*, 2 *In Aristotelis analytica priora commentaria*, 3 *In Aristotelis analytica posteriora commentaria (prooemium)*, 4 *In Aristotelis analytica posteriora commentaria*, 5 *In Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium*, 6 *In Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*, 8 *In Aristotelis de anima libros commentaria*, 9 *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 10 *De aeternitate mundi*, 11 *De opificio mundi*

4018 ASCLEPIUS, 1 *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*

4019 OLYMPIODORUS, 1 *Prolegomena*, 2 *In Aristotelis categorias commentarium*, 3 *In Aristotelis meteora commentaria*, 4 *In Platonis Alcibiadem commentarii*, 5 *In Platonis Gorgiam commentaria*, 6 *In Platonis Phaedonem commentaria*

«4019x» OLYMPIODORUS, 1 *In Philebum*, 2 *Epigramma demonstrativum*

4020 ELIAS, 1 *In Porphyrii isagogen*, 2 *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium*

4021 DAVID, 1 *Prolegomena philosophiae*, 2 *In Porphyrii isagogen commentarium*

«4021x» DAVID, 1 *In Aristotelis categorias commentaria*

4028 STEPHANUS, 1 *Ethnica*, 2 *Epigramma*

4029 PROCOPIUS, 1 *De bellis*, 2 *Historia arcana*, 3 *De aedificiis* (lib. 1-6)

Siglo VII

715 PAULUS AEGINETA, 1 *Epitomae medicae libri septem*

724 STEPHANUS ATHENIENSIS, 1 *Commentarii in priorem Galeni librum therapeuticum ad Glauconem*, 2 *Scholia in Hippocratis prognosticon*, 3 *Collyrium ophthalmicum*

727 JOANNES ALEXANDRINUS, 1 *Commentarii in Hippocratis librum de natura pueri*

728 THEOPHILUS Protospatharius, DAMASCIUS et STEPHANUS ATHENIENSIS, 1 *Commentarii in Hippocratis aphorismos*

729 THEOPHILUS Protospatharius, 2 *De urinis*, 3 *De excrementis*, 4 *De pulsibus*, 5 *De corporis humani fabrica libri quinque*

730 MELETIUS, 1 *De natura hominis*, 2 *Hypothesis ad opus De natura hominis (e cod. Barocciano 131)*

736 STEPHANUS ALEXANDRINUS Med., 1 *In Magni sophistae librum de urinis*

746 THEOPHILUS Protospatharius et STEPHANUS ATHENIENSIS, 1 *De febrium differentia*

2047 SYRIANI, SOPATRI ET MARCELLINI SCHOLIA AD HERMOGENIS STATUS, 1 *Scholia ad Hermogenis status*

9019 STEPHANUS ALEXANDRINUS Phil., 1 *In librum Aristotelis de interpretatione commentarium*

Siglo VIII

No hay textos incluídos en el CD-Rom si bien figura uno en el canon.[7]

[7] La *Doctrina patrum*.

Siglo IX

723 LEO, 1 *De natura hominum sypnosis*, 2 *Conspectus medicinae*

738 HIPPIATRICA, 1 *Hippiatrica Berolinensia*, 2 *Appendices ad hippiatrica Berolinensia*, 3 *Hippiatrica Parisina*, 4 *Fragmenta Anatolii*, 5 *Fragmenta Timothei Gazaei*, 6 *Hippiatrica Cantabrigiensia*, 7 *Additamenta Londinensia ad hippiatrica Cantabrigiensa*, 8 *Excerpta Lugdunensia*, 9 *Fragmenta Anatolii de equis*, 10 *Fragmenta Anatolii de bubus*

4040 PHOTIUS, 1 *Bibliotheca*, 11 *Epigramma.*

4046 THEOPHANES CONFESSOR, 2 *Epigrammata*[8]

4059 COMETAS, 1 *Epigrammata*

4060 COMETAS, 1 *Epigramma*

9011 IGNATIUS, 1 *Epigramma*

9012 IGNATIUS, 1 *Epigrammata*

9013 CONSTANTINUS CEPHALAS, 1 *Epigramma*

9014 CONSTANTINUS, 1 *Epigrammata*

9015 CONSTANTINUS, 1 *Epigramma*

9016 LEO Philosophus, 1 *Epigrammata*

Siglo X

752 EUTECNIUS, 1 *Paraphrasis in Nicandri theriaca*

Siglo XI

4031 EUSTRATIUS, 1 *In analyticorum posteriorum librum secundum commentarium*, 2 *In ethica Nicomachea I commentaria*, 3 *In ethica Nicomachea VI commentaria*

4034 MICHAEL, 1 *In ethica Nicomachea IX-X commentaria*, 2 *In parva naturalia commentaria*, 3 *In libros de partibus animalium commentaria*, 4 *In libros de animalium motione commentarium*, 5 *In librum de animalium incessu commentarium*, 6 *In librum quintum ethicorum Nicomacheorum commentarium*

Siglo XII

4032 ANONYMI IN LIBRUM PRIMUM ANALYTICORUM POSTERIORUM COMMENTARIUM, 1 *In primum analyticorum posteriorum commentarium*

4083 EUSTATHIUS, 1 *Commentarii ad Homeri Iliadem* (lib. A-P), 2 *Commentarii ad Homeri Iliadem* (lib. Σ-Ω), 3 *Commentarii ad Homeri Odysseam*

9020 STEPHANUS, 1 *In artem rhetoricam commentaria*

[8] Falta todavía la obra 1 *Chronographia*. En este autor como en los siguientes se han memorizado breves composiciones poéticas, traídas a cuenta casi siempre por la *Anthologia graeca*.

Siglo XIII

4030 SOPHONIAS, 1 *In libros Aristotelis de anima paraphrasis*
«4030x» SOPHONIAS, 1 *In parva naturalia commentaria*

Siglo XIV

642 ANONYMI IN SOPHISTICOS ELENCHOS PARAPHRASIS, 1 *In Aristotelis sophisticos elenchos paraphrasis*
4027 ANONYMI IN ARISTOTELIS CATEGORIAS PARAPHRASIS, 1 *Paraphrasis categoriarum*

Siglo XV

Tampoco de este siglo hay textos físicamente en el disco, aunque hay dos en el canon.[9]

Existen además algunos autores disponibles en cinta magnética, y es de esperar que sean pronto incluídos en la nueva versión del CD: Anna Comnena, Arethas, *Chronicon Paschale*, *Concilia Oecumenica*, Constantinus Porphyrogenitus, Georgius Acropolites, Georgius Monachus, Hippolytus Scr. Eccl., Joannes Cameniates, Joannes Damascenus, Joannes Laurentius Lydus, Joannes Malalas, Menander Protector, Michael Psellus, Oribasius, *Suda*, Theodoretus, Theophanes Confessor, Theophylactus Simocatta. Además de otros textos de autores parcialmente incluídos, como Focio.

SNS-GREEK

El proyecto de Irvine no porporciona ningún tipo de programa para la lectura y el uso de los textos que crea. Por esta razón los intentos de generar aplicaciones de sistemas expertos para acceder a esa gran masa informativa son varios y con distintos planteamientos. En 1982 apareció un nuevo ordenador creado por Hewlett Packard, en el seno del Packard Humanities Institute, que pretendía llenar ese vacío con la creación de una máquina específica que solucionara el problema de la traducción del formato beta a caracteres griegos y posibilitara la consulta de los textos, proporcionando pasajes y buscando palabras. El principal problema de esta máquina es su poca flexibilidad, dado el poco desarrollo de programación previsible para un ordenador de circulación tan restringida, y su aislamiento, debido a su especial sistema operativo y lenguaje de programación (denominados Ibyx); prueba de

[9] La *Collectio paroemiarum* de Miguel Apostolio y los *Apophthegmata* de Arsenio.

lo cual es la escasa evolución y expansión de que ha gozado este sistema [10].

Más recientemente y creados para funcionar en los ordenadores Macintosh de la Apple Computers, han aparecido dos programas: uno nacido en la Harvard University (Cambridge, Massachusets) denominado Pandora, y otro generado en Pisa (Italia), en la Scuola Normale Superiore, en colaboración con la List spa [11]. Las principales limitaciones de Pandora se deben a la dependencia de un programa de gestión de ficheros llamado Hypercard, y afectan a sus procedimientos de búsqueda y las pocas posibilidades de consulta del canon informatizado del *TLG* [12].

Hoy día, SNS-Greek es el programa que proporciona una mayor fiabilidad en los datos obtenidos y una mayor flexibilidad tanto en el proceso de búsqueda de los datos como en la reelaboración de los mismos [13].

A modo de ejemplo, que nos permita anotar tan sólo uno de los principales hallazgos de este programa, comentaré algunas búsquedas realizadas en los *Anecdota* de Procopio, con el uso de metacaracteres que las hacen más delimitadas.

La búsqueda más sencilla es la de una secuencia de caracteres como por ejemplo *παρ*, que nos proporcionará 196 pasajes con una palabra que contiene esta secuencia en su interior, *ἐλιπάρει*, o en su comienzo, *παρά, παρ'*. Podemos hacer uso de los metacaracteres para delimitar la

[10] Sobre todo ello ver los siguientes trabajos: D.W.PACKARD, «A Greek Computer at Chapel Hill», *RELO* 4 (1975) 7-10; J.D.BOLTER, «A Greek and Latin Computer at Chapel Hill», *RELO* 1-4 (1982) 53-57; J.J.HUGES, «The Ibycus SC: A multilingual computer system for scholars», *Bits & Bytes Review* 1 (1986) 1-8; A.BOZZI, «Archivio TLG e IBYCUS SC: nuove tecnologie per gli studi classici», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 17 (1987) 175-184; A.CAPABLO y J.A.OCHOA, «Informe sobre el Ibycus SC», *Boletín de Micros. Universidad de Zaragoza. Centro de Cálculo* 5 (1987) 45-47.

[11] Sobre este proyecto y sus distintas fases de producción véanse G.NENCI, A.SANTONI y E.SONNO, «Sistema automático per la consultazione di testi greci Thesaurus Linguae Graecae», *Centro di elaborazione automatica di dati e documenti storico artistici. Bolletino d'informazioni* 8 (1988) 129-134 y D.BOUVIER, «Lirc et utiliser le *Thesaurus Linguae Graecae* avec Macintosh: présentation du projet de la Scuola Normale Superiore de Pise», *Colloque «Epigraphie et informatique»*, Lausanne 26-27 mai 1989 (preactas).

[12] Sobre Pandora no hay más bibliografía que el folleto que se distribuye con el programa (*Pandora. Search Programs for the TLG on the Macintosh*), la versión 1.0xb data de febrero de 1989. Al parecer, en otros centros de investigación, en diversos lugares, se está trabajando en programas que desempeñan estas labores en el ámbito de los ordenadores llamados compatibles, pero todavía no existe bibliografía sobre ellos, ni han sido mostrados públicamente.

[13] Como guía para uso del programa la Scuola Normale Superiore ha editado el siguiente manual: J.A.OCHOA, *SNS-Greek. Manuale Utente*, Pisa 1989.

búsqueda. Si limitamos la secuencia en su comienzo <παρ, éste se deberá encontrar solamente en inicio de palabra, y no aparecerán ya formas como ἐλιπάρει; si lo hacemos en comienzo y en final, <παρ>, tan sólo aparecerán las formas de la preposición con elisión παρ'.

Para conocer el aprovechamiento de otros metacaracteres partamos de la secuencia <ρωμαι que nos encontraría todas las formas de Ῥωμαίος, pero también las del adjetivo Ῥωμαϊκός. Si usamos el metacarácter punto, que indica un carácter no definido en una posición dada, <ρωμαι··>, tendremos distintas formas de la flexión de Ῥωμαίος y no aparecerá Ῥωμαϊκός, pero tampoco Ῥωμαιοῖς porque después de la ι tenemos tres caracteres y no dos. Para poder tener toda la flexión de esta palabra y ninguna forma del adjetivo deberemos pedir la secuencia <ρωμαι[οω][ιυ]*[ινσ]. Los metacaracteres de los corchetes indican en esa posición un carácter opcional de entre las letras contenidas en su interior; en nuestro ejemplo, en sexta posición una ómicron o una omega. Tenemos en el ejemplo también el metacarácter asterisco que indica la posibilidad de que el carácter precedente (o cualquiera de las opciones de carácter en esa posición) se encuentre cero, una o más veces. Esto nos permitirá encontrar tanto desinencias -ων, -οι, como -οις, -ους.

El metacarácter asterisco nos servirá también para que en una búsqueda como la del adjetivo πολύς, aparezcan tanto las formas con una λ como aquellas que poseen dos: <πολλ*[αηοω][ονιυ]*[σν]*.

Es posible encontrar las letras mayúsculas como tales, si utilizamos la opción de búsqueda llamada «Case sensitiv». Sin esta opción, una secuencia Συρ nos haría comparecer σισύρας, Ἀσσυρίας, διασύρουσα, διασύροιτο; pero si usamos la opción «Case sensitiv» tan sólo encontraremos dos pasajes que contienen la palabra Σύρον. La opción «Compact» nos permite buscar una secuencia que puede estar a caballo entre diversas palabras, ya porque no sepamos si puede constituir una o más palabras, o porque busquemos una secuencia que incluye más de una palabra: εσαει, para encontrar formas como ἐς ἀεί.

Tres opciones de búsqueda más nos permitirán combinar secuencias en nuestra investigación. Así la opción AND nos permite encontrar en un contexto dado (que se delimita en una casilla llamado «AND Proximity», tres líneas por ejemplo) la coincidencia de las secuencias ρωμαι y βαρβαρ, lo que nos permitirá recoger los pasajes en los que se hable de la relación entre romanos y bárbaros, junto con otros en los que coincidan por casualidad, lo que tendremos que discernir con la lectura de cada pasaje. La opción OR en cambio sirve para buscar dos secuencias simultáneamente y nos debe proporcionar indistintamente una y otra. La tercera opción de combinación de secuencias se denomina EXCEPT, y sirve para que el programa de búsqueda ignore unas palabras

que aparecerían si sólo estuviera la primera secuencia. Es evidente que la segunda secuencia debe siempre estar contenida en la primera, porque en caso contrario no tiene sentido utilizar esta opción. Veamos un ejemplo: con la secuencia *ποι[εηωο]* deberíamos encontrar todas las formas del contracto *ποιέω*, con sólo una forma previsible extraña a esta raíz: *ὁποῖος*, que podremos omitir usando EXCEPT y una segunda secuencia *οποι*. Otras soluciones con metacaracteres no serían satisfactorias, porque una delimitación del tipo *<ποι[εηωο]* no nos proporcionaría las formas reduplicadas ni aquellas con aumento.

SNS-Greek permite hacer búsquedas de este tenor tanto en obras individuales como en grupos de obras seleccionados por el investigador que tiene a su disposición procedimientos que le facilitan esta tarea de selección (buscando en el canon informatizado del CD, por el nombre del autor, el título de la obra, el género cultivado por el autor y la cronología, básicamente). Los datos obtenidos en estas búsquedas pueden ser exportados con diversos formatos que permiten reutilizar esos textos en procesadores de textos o en gestores de archivos, para completar la labor investigadora que toma como punto de partida la información extraída del *TLG*.

SNS-Greek es un proyecto en marcha, que debe todavía perfeccionarse y desarrollar facetas potenciales de gran interés, como la lectura de otros discos con textos griegos (papiros, inscripciones) producidos con formato beta, la consulta de pasajes concretos desde el programa, o la creación automática de índices y concordancias de un texto dado, por mencionar algunas líneas de trabajo.

Aunque al principio de una manera limitada, el *TLG* ha sido ya usado con provecho para el trabajo filológico [14], si bien la existencia de estos nuevos instrumentos que permiten su gestión lo harán cada vez más accesible, y la paulatina inclusión de textos de época medieval lo convertirán en un instrumento imprescindible para el bizantinista.

[14] Enumero alguno de los trabajos ya publicados, donde ha sido usada esta base de datos como fuente de información para identificación de papiros y estudios lexicográficos: Th.BRUNNER, «*Εὐώψ*», *ZPE* 66 (1986) 292; Th.BRUNNER, «Computer-Früchte», *ZPE* 66 (1986) 293-296; Th.BRUNNER, «Two Papiry of Appian from Dura-Europus», *GRBS* 25 (1984) 171-175; Th.BRUNNER, «*P.Oxy.* XLVIII 3376 Fr. 44», *ZPE* 69 (1987) 229-230; Th.BRUNNER, «*Hapax* and non-*hapax legomena* in Palladius' Life of Chrysostom», *Analecta Bollandiana* 107 (1989) 33-38; S.FORTUNA, R.BINDI, y A.BOZZI, «Nuovi frammenti di *P.Oxy.2181* (Platone, Fedone) identificati con il ricorso all'archivio computerizzato (TLG)», *Studi Classici e Orientali* 27 (1987) 191-203; M.S.FUNGHI, «*PMilVogliano* inv. 1241v; γνῶμαι μονόστιχοι», *Analecta Papyrologica* 1 (1987); J.A.OCHOA, «Greek Lexicography and Computers: the *Ibycus SC* and the *Diccionario Griego-Español*», *Lexicographica* 6 (1990); W.H.WILLIS, «Identifying and Editing a Papyrus of Achiles Tatius by Computer», *Atti XVII Congresso Internazionale di papirologia, I*, Nápoles 1984, pp.163-166.

FEDERICO GARCIA LORCA, ENTRE SEFERIS Y ELITIS[1]

X. A. COCOLIS
Universidad de Salónica

¿Que será del corazón
si el amor no tiene flechas?
¿Si la muerte es la muerte,
qué será de los poetas?
Canción otoñal

Los disparos asesinos de aquel Agosto en Víznar no llegaron hasta Grecia: mi patria vivía entonces los primeros días de una dictadura fascista, los primeros días de quince años espantosos: dictadura, segunda guerra mundial, período de ocupación, resistencia, guerra civil en dos fases, hasta 1949.

Desde un punto de vista, Federico era afortunado: la frase «guerra civil» está ausente completamente de su obra, tanto de la teatral, como de sus versos[2].

En Agosto de 1936, Yorgos Seferis (Premio Nobel 1963) había cumplido sus treinta y seis años, Odiseas Elitis (Premio Nobel 1979) no había completado aún los veinticinco. El primero trabaja ya en el servicio diplomático de su patria y ha conformado las características esenciales de su universo poético; el segundo, abandona en ese momento, y de manera definitiva, sus exámenes finales para concluir sus estudios de Jurisprudencia y empieza a publicar versos y traducciones poéticas.

¿Qué podían saber los dos poetas griegos sobre la obra de su hermano artístico español en 1936? Casi nada, como mucho ocho poemas en sus primeras traducciones al griego moderno realizadas por Nicos Casandsakis, traducciones sin embargo tan mediocres que corrían peli-

[1] Conferencia pronunciada en la Fundación Pastor de Estudios Clásicos, Madrid, el 18 de Diciembre de 1989.

[2] Cf. Alice M.Pollin, *A Concordance to the Plays and Poems of F.García Lorca*, Cornell Univ. Press, 1975.

gro de funcionar como elementos negativos para un acercamiento a su obra poética [3].

Mientras tanto, Elitis, ya en 1938, hace una primera referencia fugaz a Lorca entre otros poetas extranjeros que, como escribe, «...o pertenezcan al surrealismo o no, han mostrado su fuerza en los eternos temas de la Naturaleza, el Amor y la Muerte» [4].

Y en los años siguientes adquiere, posiblemente, la primera edición de las *Obras Completas* (Losada, Buenos Aires, 1938) [5] y lee la «famosa colección del *Romancero gitano* [6] con la ayuda de traducciones francesas, inglesas e italianas; lee, como artesano profesional del discurso poético, con la intención, quizá temprana, de trasladar alguna vez el profundo encanto del poeta andaluz a nuestra lengua.

Dentro de la atmósfera de la Atenas de la ocupación (1941-1944), atmósfera desapacible pero también electrizada, llena de espontáneo heroísmo, hambre, muerte, y esperanzas, la relación de Elitis con el fusilado poeta se profundiza. Comienza a considerarlo un hito esencial en su marcha poética, a alinearlo junto a sí como un aliado en la lucha de la vanguardia poética contra «los miserables añoradores del pasado»:

«La poesía que augura hoy (escribe en 1944) el futuro más brillante, la poesía de España, que por desgracia no nos es suficientemente conocida, (...) desde el primer romance de Federico García Lorca, hasta la última oda de Rafael Alberti o de Manuel Altolaguirre, testifica una admirable valorización y asimilación de los hallazgos del surrealismo» [7].

Y en 1943, refiriéndose a la poesía de los últimos veinte años, señala:

«Ricos, los más ricos que todos los demás, los poetas de España cultivaban una poesía llena de calidez y vitalidad con las obras de Pe-

[3] Casandsakis en la revista *Ὁ Κύκλος* año II, 1933 publicó traducciones de Lorca, J.R.Jiménez, A.Machado, Unamuno, Salinas, M.Villa, Alberti y Aleixandre. Para las traducciones de Lorca, cf. los nº 6-7 (Agosto y Septiembre), 1933, pp. 237-244. Sobre este punto son interesantes las observaciones de Mario Vitti en su libro sobre la Generación del 30 (*Η Γενιά του Τριάντα*), Atenas, 1976, pp.81-83. Cf. también el documentado artículo de F.Ramírez Bustamante «Casandsakis, traductor de Lorca»*Erytheia* 8, 1 (1987) 117-141.

[4] O.Élitis *Ἀνοιχτά Χαρτιά* 1982 (2ª ed.), p.337.

[5] Cf. la nota de Elitis en la p.141 de la 1ª ed. de su traducción de los Siete Poemas de Lorca, v.n. 28 del presente artículo.

[6] *Loc. cit.* n.4.

[7] *Ἀνοιχτά Χαρτιά* nº cit., p.376.

dro Salinas, Federico García Lorca, Rafael Alberti, Manuel Altolaguirre y Vicente Aleixandre» [8].

En otro lugar, nuevamente en el mismo año, compilando un pequeño catálogo de grandes poetas que renovaran el discurso poético trasgrediendo los convencionalismos, desde Safo hasta nuestro poeta, dice:

«Si realmente existe un aire poético, éste, sólo dentro de las grietas del roto convencionalismo, respira y derrama sus ráfagas vivificantes. Es el aire que desde hace miles de años, con diversa intensidad ciertamente, pero con la misma gentileza y el mismo rumbo, respira dentro de las valiosas obras líricas: clásicas, románticas, surrealistas, de moda, indiferente. Desde Safo o Mímnermo hasta (cita otros tres pares de poetas) obras como las de Lorca o Mayakovski» [9].

Dentro de aquellos años umbríos, Elitis empieza a apoyarse en específicos textos poéticos de Lorca; utiliza versos del poeta andaluz como material probatorio:

«No cabe discusión; lo que dice el poeta, esto ocurre: (...)
Venus es una blanca naturaleza muerta» [10];

paralelamente comienza

«...en nuestra jerigonza profesional, enriquezida lo más recientemente con un español de «pura sangre»,

a musitar con deleite, como recordara muchos años después,

«aquella *verde que te quiero verde*, y las otras, las más atrayentes en lenguaje, las *en la noche platinoche*
noche, que noche nochera» [11].

Esto es lo que observa Elitis dentro de la oscuridad de la ocupación alemana. Solamente esto? —No. Ya veremos dentro de poco que aún hay algo más — algo que por cierto no es insignificante.

[8] *ibidem*, p.99.
[9] *ibidem*, p.344.
[10] *ibidem*, p.136, cf. también p.137, el verso está tomado de la *Oda a Salvador Dalí*.
[11] *ibidem*, p.289, cf.también pp.274 y 278. El primer verso corresponde al *Romance sonámbulo* los demás, al *Romance de la Guardia Civil española*.

¿Y Seferis?, quien sólo dista dos años del poeta prematuramente perdido (dos, y no trece, como Elitis), pero en cuanto a su idiosincrasia transita otros cielos poéticos, cercano a Eliot por ejemplo — éste, ¿qué visión de Lorca se interesó en resaltar?

Inmediatamente después de la liberación, mientras la ciudad de Atenas se halla inmersa en las matanzas de la guerra civil, Seferis menciona a Lorca por primera vez, en su diario; refiere la impresión que le causara el asesinato del poeta con ocho años de retraso —es cierto— pero en un momento tan críticamente relevante: uno de los últimos días de 1944, mientras colaboraba con su amigo y traductor Robert Levesque:

«en una pausa (Levesque) recuerda la guerra española; hombres condenados a muerte por los dos bandos. Volví a recordar a Lorca. Su asesinato me dejó la sensación de la estúpida catástrofe; como si hubieran destruido de raíz, cruel e impúdicamente una ciudad completa» [12].

La pérdida de un hombre como Federico García Lorca equivale, para la sabiduría poético-política del escritor griego, a la destrucción de una ciudad; lo cual significa, a la catástrofe de una civilización — no tanto de una civilización existente en aquel momento, como de una civilización que hubieran vislumbrado y en la cual hubieran creído Seferis y muchos otros en los años de la homicida guerra mundial; por otro lado (y paralelamente) la España republicana había comenzado a materializar una nueva y esperanzadora cultura antes del asesinato de Lorca.

Más o menos la misma idea (¿la llamaremos pesimista?, ¿o tal vez políticamente madura?), es decir, que el sacrificio del poeta español resultó vano, Seferis la repetirá públicamente en una conferencia suya en Marzo de 1946, en vísperas de la segunda fase de la guerra civil en Grecia:

«La única cosa que puede hacer el poeta (es) crear tejidos de emociones que abren ventanas a la vida. (...) Pero ¿qué posiciones políticas y qué aspiraciones serán alimentadas por estas emociones en la sociedad?, no lo sabe, como no lo supo el injustamente asesinado Federico García Lorca» [13].

El políticamente vigilante, pero poéticamente alejado de Lorca, Se-

[12] Y.Seferis *Μέρες δ'*, , 1977, p.382.
[13] Y.Seferis *Δοκιμές α'*, , 1974, p.315.

feris, sólo de esta manera se refiere al poeta andaluz [14]; a pesar de esto, como el mismo lo confesara: «no tengo familiaridad con vuestro lenguaje» [15] (una confesión que concierne, ciertamente, a la lengua española, pero que aconteció, por un irónico capricho de la Historia, en Barcelona).

No obstante esta distancia poética entre Lorca y Seferis, existen sin embargo algunos (pocos) versos del poeta griego que recuerdan poco o mucho a su colega andaluz; y esto ocurre, ya sea porque los dos eran frutos de la gran madre, la mar mediterránea, ya sea porque la influencia lorquiana en el espacio poético europeo fue ejercitada no sólo con un contacto directo con la obra del español, sino también indirectamente por medio de los poemas de otros poetas, conscientes o no, «lorquizantes». Además, el fenómeno de esta ósmosis poética no es de difícil explicación si consideramos la profesión de fe que el mismo Lorca hiciera, pocas semanas antes de su fin — una profesión de fe, pero también una profecía (sin embargo asesinan a los profetas, ¿no los asesinan?):

«Yo soy hermano de todos (...). Canto a España y la siento hasta la médula; pero antes que esto soy hombre del mundo y hermano de todos. Desde luego no creo en la frontera política» [16].

y por supuesto aún menos creía Lorca en las fronteras poéticas.

Veamos tres fragmentos de la obra de Seferis cuya hermandad poética nos hace recordar a Lorca.

a) De uno de sus poemas de 1941 (*La forma de la moira*):

La forma de la moira sobre el nacimiento de un niño,
giros de los astros y el viento una oscura noche de Febrero
ancianas con remedios subiendo las escaleras que crujen
y los secos sarmientos de la parra desnudos en el patio.
La forma sobre la cuna de un niño de una moira tocada de negro
inexplicable sonrisa y párpados entornados y pecho blanco
como la leche (...).

[14] Otras dos referencias de Seferis a Lorca, aunque menos significativas, son las que aparecen en *Μέρες του* 1945— 1951, 1973, p.62 y en *Δοκιμές β'*, 1974, p.182.

[15] Y.Seferis *Δοκιμές β'*, p.182.

[16] «Diálogos de un caricaturista salvaje» en *Obras Completas* Madrid, Aguilar (15ª ed.) 1969, p.1817.

b) De una composición poética de 1946 (*Zorzal*, 3):

Y los muchachos que realizaban largas zambullidas desde el bauprés
siguen yendo cual husos hilando aún
cuerpos desnudos sumergiéndose dentro de la negra luz
con una moneda entre los dientes, nadando aún,
mientras el sol cose con puntadas áureas
velámenes y húmedos maderos y colores de alta mar; (...).

c) De otra composición poética, escrita en la década del sesenta (*Sobre un rayo de sol invernal*, 1):

Hojas de herrumbrosa lata
para la pobre mente que vio el fin;
los escasos resplandores.
Hojas que se arremolinan con gaviotas
enfurecidas por el invierno.

Contrariamente a lo que ocurre con Seferis y su obra poética, donde muy pocos parentescos pueden finalmente ser señalados en referencia a la obra de Lorca, la relación del andaluz con el otro, el más joven poeta griego, Elitis, es mayor, hasta cierto punto documentada y relativamente confesada.

En 1974, Elitis rememora los años de la ocupación nazi, comenzando con una expresión que recuerda los pensamientos de Seferis sobre Lorca — víctima de la injusticia, registra qué es lo que debe su propia poesía al ejemplo del poeta español, ejemplo que concierne al cómo pueden los ecos de la tradición y los ritmos de la canción popular ser conjugados con la moderna sensibilidad poética:

«Otra víctima del cultivo del odio y de las fronteras en las ideas, Lorca, se añadió en aquella época a mis grandes descubrimientos. Su poesía, un poco menos profunda (que la poesía de Hölderlin, de la cual habla antes), pero más fulgurante, más cercana a nuestra estética, más familiar a nuestra idiosincrasia mediterránea, alcanzaba exactamente el momento en que por otros motivos abríamos también nosotros las ventanas a los ritmos populares y los ecos de la tradición. Y nos mostraba cómo con la conjunción de sus elementos, podía alumbrar un nuevo género...» [17].

Y realmente, un «nuevo género» nace en aquellos años; se trata

[17] *Ἀνοιχτά Χαρτιά* nº cit. p.288.

principalmente[18] del largo poema de Elitis *Canto heroico y fúnebre por el subteniente caído en Albania*, del cual el estrecho parentesco con el *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías* ha sido indicado desde temprano[19].

Pero la relación de la poesía de Elitis con la poesía de Lorca no concierne únicamente a esta obra del poeta griego, obra que por otro lado no es de sus mejores; esta relación fertiliza en general la cosmovisión (Weltanschauung) poética de Elitis y algunos puntos específicos de su obra; verbigracia, ciertas expresiones del *Axion Estí (es digno)*, de esta gran y ambiciosa composición de Elitis (justamente ambiciosa) se encuentran en estrecha relación con versos como *la llegada del reino de la espiga* (de la *Oda a Walt Whitman*); u otros puntos de poemas importantes del poeta griego pueden recordarnos el *soy el pequeño amigo del viento Oeste* (de la *Gacela de la muerte oscura*), o la *rueda en la pura sintaxis del acero* (de la *Oda a Salvador Dalí*). Aún los primeros versos de la *Gacela de la huida*:

Me he perdido muchas veces por el mar
con el oído lleno de flores recién cortadas,
con la lengua llena de amor y de agonía

podrían haber sido escritos por Elitis.

Para el tema de las influencias de la poesía de Lorca en el poeta griego (y no únicamente en este poeta) se necesitaría una detallada y documentada investigación sobre los textos.

Pero la relación Lorca-Elitis tiene aún otras dos facetas, acaso las más importantes.

En tiempos de la ocupación, Elitis había empezando, como hemos visto, a familiarizarse con placer al español de «pura sangre» del *verde que te quiero verde*; al final de la ocupación escribe —era consecuente— un pequeño pero muy interesante estudio sobre el colega español, específicamente un ensayo poético. Y en los momentos cruciales del conflicto civil, traduce aproximadamente la mitad del *Romancero gitano*, si exceptuamos los *Tres romances históricos*, restan quince poemas; Elitis traduce siete.

Veamos primero el ensayo, que —digno es de señalarse— se publica por primera vez en una revista, inmediatamente después de la libera-

[18] Junto al Ἄσμα ἡρωϊκό de Elitis puede situarse también la composición, casi coetánea, de Nicos Gachos Ἀμοργός, así como otras obras poéticas de la década de los 40.

[19] Cf. p.e. las anotaciones que hace M.Vitti en la p.69 de su traducción de Elitis, *Poesie* (Roma, 1952), o la introducción de V.Rotolo a su traducción *Elitis, 21 poesie*(Palermo, 1968), p.13.

ción, conjuntamente con la primera traducción griega de *Bodas de sangre*, realizada por el entonces joven hombre de teatro Yorgos Sevastícoglu[20]. Elitis enuncia en este estudio su ilimitada y emocionada admiración por el hombre que cayó bajo las balas de los enemigos de su ideología, un hombre de treinta y siete años, gitano, músico, actor, revolucionario, pero ante todo, poeta»[21], el «alma» del teatro de La Barraca, el «director», «el mago»[22]. Se refiere con amor a toda la obra de Lorca, desde el *Cante hondo* hasta los *Poemas galegos*[23], y hasta las «rocas de los héroes del poeta, un Ignacio Sánchez Mejías, un Walt Whitman»[24]. Desde *El lenguaje de las flores* de *Doña Rosita*, hasta el *Martirio de Santa Olalla*[25] y hasta la *Oda a Salvador Dalí*, que la estima en particular[26]; subraya que Lorca

«viene a constituir un canon, precisamente una *regla de oro* que por mucho tiempo aún, ayudará a todos quienes quisieran marchar por su fértil camino. Para conquistar este su puesto, luchó duramente por cierto, pero consiguió ganar su libertad. La libertad suya es la libertad de cada hombre digno del siglo veinte»[27].

El optimismo de las últimas frases para la «libertad» y el «siglo veinte», optimismo nacido dentro de las calamidades de la guerra mundial (y exactamente por su causa), optimismo del cual se ha despojado desde antes Seferis, políticamente más sabio y más amargo —este optimismo desaparece en la edición definitiva del texto: los dos últimos períodos son eliminados[28]. Era, por otra parte, consecuencia de la Historia, que se mantuvo particularmente dura con Grecia: este lugar, después de las catástrofes de la guerra, inició un nuevo período de calamidades. Aun en medio de la guerra civil, Seferis deviene más acerbo, Elitis calla y trabaja insistentemente en su gran obra, el *Axion Esti*, obra que será editada en 1960. Mas, dentro de la guerra civil, Elitis pu-

[20] Revista *Τετράδιο*, año I, tomo 1 (Marzo, 1945) O.Elitis «Federico García Lorca», pp.22-27, así como la traducción de *Bodas de sangre* por Yorgos Sevastícoglu, *ibidem* pp.28-65. El estudio de Elitis se volvió a publicar en *'Ανοιχτά Χαρτιά* 1982, 457-464, con pocas pero importantes modificaciones. En la 1ª ed. el trabajo se fecha en Noviembre de 1944.

[21] Utilizo el texto de la 1ª ed., p.22, cf. *'Ανοιχτά Χαρτιά* nº cit., p.458.

[22] Cf. *ibidem* p.460 (1ª ed., p.24).

[23] Cf. *ibidem* también p.460.

[24] Cf. *ibidem* p.462 (1ª ed. p.26).

[25] Cf. *ibidem* p.260.

[26] Cf. *ibidem* p.461 (1ª ed. p.25).

[27] Cf. 1ª ed. p.26.

[28] Cf. *'Ανοιχτά Χαρτιά* nº cit. p.463.

blica sus traducciones[29]: *Preciosa y el aire, La monja gitana, Romance de la pena negra, Muerto de amor, Romance del emplazado,* y los dos poemas para *Antoñito el Camborio,* el *Prendimiento* y la *Muerte,* en este orden, «pedagógico» para el lector.

Las traducciones de Elitis quieren recordar fervientemente la canción popular, tanto en su lenguaje cuanto en sus ritmos; y este intenso distintivo concuerda por cierto con la teoría poética de la conjunción de la tradición por un lado, y de la moderna sensibilidad por el otro, teoría que en aquellos años no es enunciada sólo por Elitis. Pero esta característica de la traducción, en tanto conduce el lenguaje a tipos poco o mucho superados y arcaicamente populares, esta característica es posiblemente responsable del hecho de que, a pesar del virtuosismo en la restitución de los sentidos, virtuosismo que revela al artesano experimentado, el tiempo parece pesar gravemente sobre las espaldas de estas traducciones.

Pero en cambio Elitis estima estas traducciones suyas: las corrige ligeramente, y después de la última dictadura las edita en un tomo donde concentra también sus restantes trabajos como traductor[30].

Y no solamente esto. «Transforma» (si podemos decirlo así) los poemas en versos para ser cantados, en «canciones», como las llama, con familiaridad y con valor fraterno recorta temerariamente el texto, simplifica las expresiones «complejas», añade rimas, cambia títulos. ¿Tiene el derecho? — No lo sé; mas estoy seguro que tiene el amor... Y se trata de un amor que, bien o mal, persiste, como veremos.

Elitis transforma en «canciones» los siete poemas traducidos y las entrega a Mikis Ceodorakis: el disco circula en 1971. Un año después, y aun antes de que circularan en libro las traducciones regulares, Elitis imprime estas siete «canciones» de Lorca, añadiendo otras cuatro (*La casada infiel, Reyerta, Romance de la luna, luna* y *Romance sonámbulo*), canciones estas que provenían de poemas que no había traducido (o cuyas traducciones no había editado)[31]. De esta manera, o a pesar de esto, el *Romancer gitano,* en sus dos terceras partes, se hace accesible al lector griego.

La única justificación de una canción es, naturalmente, ser cantada. ¿Cuán grande fue el éxito del disco de Ceodorakis con las *Siete cancio-*

[29] Versión de O.Elitis de los «Siete poemas» (Επτά ποιήματα) de Lorca en Νέα Εστία año 22, vol.494 (1/2/1948), 137-141.

[30] Δεύτερη Γραφή 1976, 69-90, 3ª ed. 1986, 97-117.

[31] En discos *Polydor* (2393.025 G 4), en *Lyra* (3730) y *CBS* (CB 321. 60 313). En el primer y tercer disco canta María Faranduri, en este último acompañada a la guitarra por John Williams. En el segundo canta Arleta.

nes de Lorca?[32] Las cuatro restantes no se han musicalizado hasta hoy. Bastante, pero mucho menor fue el éxito de otras canciones de Lorca que habían sido traducidas con suficiente fidelidad por literatos de menos relevancia, y musicalizadas por compositores de menor renombre; tengo en mente algunos poemas más sencillos, por ejemplo la *Serenata (Homenaje a Lope de Vega)*, el *Balcón* y la *Despedida*, en la musicalización de Yanis Glesos[33], que fueron cantadas en tabernas y plazas por hombres que tal vez ni siquiera habían escuchado el nombre del poeta andaluz.

Hemos deambulado mucho entre palabras y frases de dos lenguas que aun en sus alfabetos son distintas; en medio de escritos y de libros. ¿Acaso tenía razón de atemorizarse el poeta? ¿Tal vez con todo lo que hacemos se aleja de nosotros su alma poética?

La sombra de mi alma
huye por un ocaso de alfabetos,
niebla de libros
y palabras.

No lo sé. Pero estoy seguro que de cualquier manera, el angustioso cuestionamiento con el cual finaliza este antiguo poema de Lorca (*La sombra de mi alma*):

¡Ruiseñor mio!
¡Ruiseñor!
¿Aún cantas?

Este cuestionamiento todavía tiene hoy, después de setenta años, una respuesta positiva. Finalizando, permitidme repetir por mi parte, y por parte de muchos otros en Grecia, el saludo que dirigiera a Federico hace ya cuarenta años, Odiseas Elitis al final de su ensayo poético. La referencia a los guerrilleros que combaten, actual en aquel momento, en el marco de la lucha en contra del fascismo, continúa (desafortunadamente) siendo actual hoy en muchos puntos de nuestro planeta, tierras hispanófonas o no:

«¡Salud Federico García Lorca! ¡El disparo que te derrumbó contra el pétreo muro de un pueblo de tu patria, no consiguió hacer nada! ¡La

[32] Versión griega de Lefteris Papadópulos, intérprete Yanis Pulópulos, en discos *Lyra* (3564).
[33] Ἀνοιχτά Χαρτιά nº cit., p.464.

fuerza del pueblo que amaste resucita ahora y para siempre tus palabras y tú sabes cuánto vale más la lágrima de un campesino que todos los premios de las Academias; cuánto más que un pedazo de oro deviene superior muestra de vida aquella hoja de tilo, que en las mañanas opaces envía el viento del norte como compañera a los hombros de los guerrilleros que combaten!» [34].

Muestra de la versión griega de poemas lorquianos [35]

DESPEDIDA

Si muero,
dejad el balcón abierto.

El niño come naranjas
(Desde mi balcón lo veo.)

El segador siega el trigo.
(Desde mi balcón lo siento.)

¡Si muero,
dejad el balcón abierto!

ΑΠΟΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

Αν πεθάνω, άσε το μπαλκόνι ανοιχτό.
Άσε το μπαλκόνι ανοιχτό.

Τρώει πορτοκάλια το παιδί
- απ'το μπαλκόνι-μου τι βλέπω.
Θερίζει ο θεριστής τα στάχια
- απ'το μπαλκόνι τον ακούω.

Αν πεθάνω, άσε το μπαλκόνι ανοιχτό.
Άσε το μπαλκόνι ανοιχτό.

(Los vv.2-6 se repiten)

SERENATA
(Homenaje a Lope de Vega)

Por las orillas del río
se está la noche mojando
y en los pechos de Lolita
se mueren de amor los ramos.

Se mueren de amor los ramos.

La noche canta desnuda
sobre los puentes de marzo.
Lolita lava su cuerpo
con agua salobre y nardos.

Se mueren de amor los ramos.

ΑΠΟ ΕΡΩΤΑ ΠΕΘΑΙΝΟΥΝ ΤΑ ΚΛΑΡΙΑ

Η νύχτα στέκει μουσκεμένη
μέσα στου ποταμιού τις όχθες
και στα στήθια της Λολίτας
από έρωτα πεθαίνουν τα κλαριά. bis

Από έρωτα πεθαίνουν τα κλαριά. bis

Γυμνή η νύχτα τραγουδάει
πάνω στου Μάρτη τα γιοφύρια.
Λούζει η Λολίτα το κορμί-της
με νάρδους και γλυφό νερό. bis

Από έρωτα πεθαίνουν τα κλαριά. bis

[34] Cf. *ibidem* n.º cit., p.280.
[35] Del disco *Lyra* 3564 (1970) con música de Yanis Glesos. Versión griega Lefteris Papadópulos. Canta yanis Pulópulos.

La noche de anís y plata
relumbra por los tejados.
Plata de arroyos y espejos.
Anís de tus muslos blancos.

Se mueren de amor los ramos.

Η νύχτα από πιστό κι ασήμι
λάμπει ανάμεσα απ'τις στέγες.
Ασήμι από ρυάκια και καθρέφτες, bis
απ'τ'άσπρα πόδια-σου πιστό.

Από έρωτα πεθαίνουν τα κλαριά. bis

BALCON

La Lola
canta saetas.
Los toreritos
la rodean,
y el barberillo
desde su puerta,
sigue los ritmos
con la cabeza.
Entre la albahaca
y la hierbabuena,
la Lola canta
saetas.
La Lola aquella,
que se miraba
tanto en la alberca.

ΜΠΑΛΚΟΝΙ

Δείτε τη Λόλα
τη Λόλα που τραγουδάει,
την τριγυρίζουν μικροί τορέρος.

P: Δείτε τη Λόλα που τραγουδάει,
την τριγυρίζουν μικροί τορέρος,
κι από την πόρτα το μπαρμπεράκι
ρυθμό κρατάει με το κεφάλι.

Δείτε τη Λόλα
τη Λόλα που τραγουδάει,
και τη χαϊδεύουν μέντα και βασιλικός.

P:
Ναι, είναι η Λόλα
η Λόλα που ώρες τώρα
κοθρεφτιζόταν μέσα στα νερά.
P:

OBSERVACIONES SOBRE LA ESTRUCTURA LITERARIA DEL «ZORZAL» DE SEFERIS

Víctor IVÁNOVICH
Atenas

Para quien se plantea desde un punto de vista teórico la cuestión del peso específico que pueda tener el factor autobiográfico en la obra literaria, una verdad con valor axiomático me parece ser la de que el acontecimiento más importante en la biografía de un escritor es *la obra misma*.

De ahí se puede inferir que un terreno privilegiado donde podemos observar la acción de sus «demonios personales» —en el sentido que Mario Vargas Llosa [1] otorga a esta metáfora crítica— es precisamente el de los documentos «poiéticos» [2] en que el autor respectivo deja constancia de una reflexión teórico-práctica desarrollada paralelamente con el acto de escribir y formando parte integrante del mismo.

Después del dilatado período de formalismos teóricos estructuralistas, post- y metaestructuralistas que hemos venido atravesando en las últimas décadas, con la tiranía de la lectura intrínseca, la perspectiva «poiética» nos permite recapacitar sobre la relación entre la obra y su entorno biográfico, recuperar el caudal de vivencias y experiencias concretas, librescas o imaginarias, del poeta, en cuanto *écrivain* y/o *écrivant* (para referirnos desde un punto de vista reunificador a la famosa distinción operada por el grupo *Tel Quel*). Ello no significa que hayamos de volver a la estéril manía de las fuentes e influencias que hacía estragos entre los positivistas, ni muchísimo menos elevar la reflexión del autor sobre su propia obra al rango de interpretación única o siquiera privilegiada (incurriendo así en la «falacia de la intencionalidad» denunciada por el *New Criticism* norteamericano). Simplemente se tra-

[1] Ver M. Vargas Llosa: *García Márquez: Historia de un deicidio*, Barcelona, Barral Editores, págs.102-103.

[2] Ver R. Passeron: «La poïétique», en *Recherches Poïétiques*, vol.I, Paris, Editions Klincksieck, 1975, págs.11-23.

ta de buscar una articulación más equilibrada entre los «derechos» interpretativos del autor y aquéllos de cualquier lector, incluídos, pues, los del escritor como primer receptor de su obra. Es aquel punto mágico de simultánea transubstanciación, donde el hecho (auto) biográfico se convierte en materia «poiética», que viene a ser a la vez reflexión poética.

En las páginas que siguen me propongo ejemplificar los planteamientos anteriores en base al examen analítico de un autor griego moderno, el poeta Yorgos Seferis (1900-1971, Premio Nobel 1963).

Desde mediados de agosto hasta principios de diciembre de 1946, Yorgos Seferis, quien había retornado a su país hacía apenas un año y medio, y mientras en Grecia las llamaradas de la Guerra Mundial entroncaban con aquellas de la Guerra Civil, toma sus primeras vacaciones después de ocho años y las pasa en las isla de Poros, situada en el Golfo Sarónico, muy cerca de la costa de Argólida. Durante este período el poeta, liberado a fin del fardo burocrático de sus quehaceres diplomáticos, y aislándose deliberadamente del estruendo de la circunstancia sociopolítica, se entrega de lleno a la actividad creadora y compone la que en adelante será considerada su obra maestra, a saber, el poema relativamente extenso titulado *El «Zorzal»*, según el nombre de un barco hundido por los alemanes en 1941 en las aguas de Poros, cuya visión constituyó el núcleo generador de la obra respectiva.

El «Zorzal» se publicó por primera vez, en volumen, en 1947; la segunda edición apareció en 1950, incorporada en la también segunda edición de los *Poemas* (1924-1946), bajo el cuidado del profesor Y.P.Savidis (ediciones Icaros). Una feliz casualidad hace que para este poema dispongamos de dos importantísimos documentos «poiéticos»:

a) Un texto de tipo ensayístico titulado *Una escenificación para El «Zorzal»*[3], que reviste la forma de una carta dirigida al amigo de Seferis, Yorgos Cachímbalis (famoso intelectual griego, héroe de *El coloso de Marusi* de Henry Miller). La epístola está fechada en «Ankara, a 27 de diciembre de 1949» y, en su versión publicada en volumen, está encabezada por una nota en la que el poeta aclara las circunstancias de su composción. Comprende una serie de explicaciones destinadas, según le pedía Cachímbalis, a facilitarle a un lector «de buena fe» el acercamiento al *«Zorzal»*, e integradas, por otro lado, en una especie de guión (de ahí el título del ensayo), bajo el pretexto lúdico de que así «alguna vez no sería imposible que se representase *El «Zorzal»* en el cine».

[3] Ver Y.Seferis: «Μιὰ σκηνοθεσία γιὰ τὴν "Κίχλη"», en Δοκιμές tomo II, Atenas, Ediciones Icaros, 1981. En adelante: D1. La traducción de las citas es mía.

b) El diario del autor, para el período correspondiente a la escritura de dicho poema[4], donde Seferis registra varios acontecimientos de orden estrictamente autobiográfico, vivencias, lecturas, etc., pero también una serie de tanteos y esbozos de la obra en estado naciente, reflexiones sobre su trabajo y pautas para el mismo, así como ciertas composiciones poéticas paralelas y de «arte menor» que acogen una parte del material desprendido del tronco principal de *El «Zorzal»*.

Resultaría apasionante una lectura cruzada del proyecto seferiano, tal como lo podemos desentrañar de las páginas del diario, su materialización final (y fatalmente parcial, en la medida en que el plan no precede a la praxis, sino que viene elaborado paralelamente con ésta y continuamente modificado por la misma) en el poema propiamente dicho, y la valoración *a posteriori* de los respectivos logros, en el ensayo citado, donde la obra misma se convierte en punto de arranque y proyecto para una nueva obra, elaborada en un nuevo lenguaje (el cinematográfico). De no haber quedado esta última en estado latente, podríamos imaginar tal cadena proseguirse al infinito; así, diremos que *El «Zorzal»* se constituye, en la intertextualidad interna que comprende el texto poético y su entorno, como intersección de por lo menos dos códigos: el *memorialístico* (diario) y el *ensayístico*, con la posibilidad de encarar la existencia de un tercero, el *cinematográfico*, inserto en el segundo. Considerando esta relación en una perspectiva dinámica, llegamos a la imagen de un *continuum* articulado, cuya representación esquemática sería la siguiente: *(auto)biografía/«poiética»/poética*, donde la «poiética» desempeña el papel de mediador entre los términos extremos. Naturalmente, como he venido sugiriendo en lo anterior, dicho módulo permanece abierto por ambos lados: al intercalar un nuevo momento «poiético» —la lectura del poema como incentivo para su «escenificación» fílmica— entroncamos circularmente con la (auto)biografía, y una vez formada así la rueda, puede seguir girando indefinidamente, pues en verdad éste es el modelo y el funcionamiento real de la comunicación literaria basada en la dinámica de la escritura/lectura.

Sin duda alguna, ello nos llevaría demasiado lejos, más allá de los objetivos concretos de estas páginas. Por eso, me limitaré a esbozar un tal análisis, concentrándolo sobre un solo punto neurálgico de la obra. Pero antes es necesario describir, aunque sea de paso, la estructura de *El «Zorzal»*, en su nivel temático[5].

[4] En Y.Seferis: Μέρες V', Atenas, Ediciones Icaros, 1977, págs.47-83. En adelante: D2. La traducción de las citas es mía.

[5] Utilizo la versión castellana de Pedro Bádenas de la Peña, *Y.Seferis: Poesía completa*, Madrid, Alianza editorial, 1986, págs.181-188. La numeración de los ver-

Para empezar, y siguiendo el autocomentario del autor, habría que aclarar que el Yo lírico pertenece en este poema a «un Ulises cualquiera»[6] y que el escenario espacial e intertextual de la obra es la isla de Circe (ver *Odisea*, X y XI)[7].

I. En la primera parte, *La casa junto al mar*, la temática dominante es la de la primera morada estable que encuentra el héroe después de un largo peregrinar, «el primer lujo» que le sale al paso, tendiéndole la trampa de la voluptuosidad. Sus compañeros caen en la trampa y se convierten en cerdos; Ulises disfruta de la voluptuosidad pero no sucumbe a ella, pues en su mente tiene «su propia casa», que el poeta metido a «guionista» designa como «*la luz*»[8](entroncando así con el motivo final de la última parte). Este planteamiento «poiético»/poético (pues no sabemos qué hay en él de intencionalidad y reflexión paralelas a la escritura y qué es lo que ha añadido la interpretación posterior y distanciada: quizá la identificación puntual con los detalles de la obra homérica) tiene sus bases en la circunstancia (auto)biográfica de Seferis: «Galini» (el chalé de estilo victoriano donde se hospedaba el poeta durante su estancia en Poros) ... me dio por primera vez, después de muchos años la sensación de casa estable»[9]; por otro lado, la isla misma se presta a vivencias que justifican su ulterior parangón con la de Circe: «... hace diez años ... la llamaba alcoba de ramera. Tiene algo de Venecia: el canal, el desplazarse de una casa a otra en barca, el lujo, la indolencia, la tentación sensual (bosque de limoneros etc.) — un sitio para eximios amantes internacionales. Hay aquí algo de lugar cerrado, con muchos hechizos desde luego, algo de pozo de lujuria...»)[10].

Todo ello tiene su reflejo en el texto, tanto el motivo de la «casa»: *Las casas que tenía me las quitaron. Ocurrió/ que fueron años bisiestos: guerras, devastación, exilios* (I, 1-2) y *No sé mucho de casas,/ recuerdo sus gozos y sus penas/ cuando me detengo alguna vez en mi camino; incluso/ alguna vez junto al mar, en alcobas vacías/ con una cama de hierro, sin nada mío,/ contemplando la araña crepuscular pienso/ que alguien está a punto de llegar...* (I, 22-28), como aquél de la sensualidad envolvente:... *una mujer de mirada chispeante y fino talle,/ de regreso de puertos meridionales,/ Esmirna, Rodas, Siracusa, Alejandría,/ de ciuda-*

---

sos pertenece a la edición original, Y.Seferis: *Ποιήματα* Atenas, Ediciones Icaros, 1974, págs.219-229.

[6] D1, pág.31.

[7] D1, págs.32 y sigs.

[8] D1, pág.34.

[9] D1, pág.34.

[10] D2, pág.47.

des cerradas como cálidos postigos,/ con perfume de frutos dorados y de hierbas (I, 33-37).

II. La segunda parte de *El «Zorzal»* lleva el título de *El voluptuoso Elpenor*. El poeta prosigue aquí la identificación del escenario de su obra con el de la *Odisea*. Elpenor era uno de los compañeros de Ulises, «ni muy valiente, ni muy cuerdo» (... *οὔτε τι λίην / ἄλκιμος ἐν πολέμῳ οὔτε φρεσὶν ἥσιν ἀρηρώς*: *Od.*X, 552-553), quien se mató al caer del techo de la casa de Circe, donde había subido y se había dormido, borracho, cuando el héroe convocó a sus hombres para emprender el viaje hacia Hades. Las circunstancias de su muerte: por el «indecible (goce del) vino» (*ἀθέσφατος οἶνος Od.*. XI, 61) inducen al poeta a pensar que «Elpenor no sabía dominar sus impulsos carnales», que al recobrar su aspecto humano luego de haber pasado por el avatar porcino, «Elpenor no pudo olvidar aquella lujuria» y que por tanto «Su retorno es hacia la porqueriza». [11] En el texto poético, las referencias homéricas vienen brevemente resumidas, con una leve variación, en los siguientes dos versos: *Tenía el aspecto de Elpenor antes de caer/ y matarse, pero no estaba borracho* (II, 4-5); en cuanto a la voluptuosidad que domina su carácter, ella resulta en esta parte, la más dramatizada o, si se quiere, cinematográfica del poema, de su diálogo con la mujer —presumiblemente Circe— que le acompaña. El Elpenor seferiano le declara torpemente su amor o mejor dicho el deseo sensual que siente por ella, con argumentos relacionados con el tiempo y la irremisible corrupciòn que produce en los cuerpos —como en las estatuas—, perorata que, nos dice el autocomentario,tiene el mismo significado que la análoga exhortación de Ronsard: *Pour qui gardes-tu tes yeux/ Et ton sein délliceux,/ Ton front, ta lèvre jumelle?/ En veux-tu baisser Pluton/ Là bas, après que Charon/ T'aura mise en sa nacelle?...* etc.

La mujer mientras tanto, cuyos instintos «miran a otro lado: hacia Ulises» [12], juega con él como una consumada *alumeuse*, para abandonarlo al final y dirigirse ... *hacia la playa luminosa/ donde el oleaje ahoga el ruido de la radio* (II, 59-60) y donde presumiblemente la espera el otro hombre. El fragmento finaliza con la voz de la «radio» (II, 61-92), que refleja «en tono ligero y juguetón las mismas ideas del paso del tiempo, de la tiranía de la memoria y la corrupción, que había enunciado Elpenor» [13].

La raíz (auto)biográfica de estos temas reside desde luego en la misma ambivalencia de la actitud vivencial del poeta hacia Poros y la

[11] D1,pág.37.
[12] D1, pág.37.
[13] D1, pág.46.

«poiética» hacia la isla de Circe (casa/tentación sensual), que engendra una simétrica ambivalencia hacia la figura de Elpenor —el tipo humano más propenso a identificarse con tal «cronotopo» (como diría Bajtin)—, y sobre todo hacia el «lado-Elpenor» que hay en todos nosotros: «... Elpenor soy yo, tal como Bouvard o Pécuchet son Flaubert. Participo de este carácter, así como todo hombre participa de sus criaturas... Hay veces que siento compasión por él, como decía, mas la mayoría de las veces impugno fuertemente la molicie que él representa y que la sentimos a nuestro alrededor como las aguas estancadas» [14].

III. La tercera y última parte del poema, *El naufragio del «Zorzal»*, corresponde, dentro del esquema homérico seguido por Seferis, a la *Nékyia* —descenso de los muertos— descrita en la undécima rapsodia de la *Odisea*. Aconsejados por Circe, Ulises y sus compañeros abandonan la isla de la diosa —con tanta premura «allende el Océano de profundo cauce, adonde se halla la ciudad del pueblo cimerio» (... *πείρασ'- ἵκανε βαθυρρόου Ὠκεανοῖο. / ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε Od.* XI, 13-14). Allí el héroe ofrece sacrificios a los difuntos y convoca la sombra del profeta tebano Tiresias, quien a continuación le predice un exitoso sí, aunque muy azaroso viaje de retorno a la patria, así como los demás trances por los que ha de pasar en su vida.

En el poema seferiano, igual que en el homérico (ver *Od.* XI, 51 y ss.: *Πρώτη δὲ ψυχὴ Ἐλπήνορος ἦλθεν ἑταίρου...* etc.), la primera aparición incorpórea que acude ante el oficiante del sacrificio es la del compañero recién fallecido: *«Este tronco que daba frescor a mi frente/ cuando el mediodía abrasaba mis venas/ florecerá en manos extrañas. Toma, te lo regalo:/ es un tallo de limonero, ¿ves?...»* (III, 1-4) [15].

Sigue la visión del barco hundido, el «Zorzal», que constituye un nudo de peculiar espesura, que concentra y «pone en abismo» (como diría Gide) la continuidad y circularidad aludidas al comienzo de estas páginas, entre (auto)biografía, «poiética» y poética. La imagen tiene su punto de arranque en un pasaje del diario de Seferis (fecha: *Viernes, 16 de agosto*): «Por la mañana tomamos la barca y fuimos a bañarnos alrededor de Dascalió. Entre el islote y la costa, hundido el *Zorzal*. Sólo la chimenea supera con unos dedos la superficie. Lo hundieron para que no lo cogieran los alemanes, me dicen. Lo escrutamos desde arriba. El agua ligeramente encrespada y los reflejos de los rayos del sol, hacían que el barquito hundido —se veía bastante claro— con su arboladura rota, se ondulara como bandera, o una pálida imagen dentro del espíritu» [16]. El autocomentario nos proporciona datos importantísi-

[14] D1, pág.41.
[15] Para la identificación de esta primera voz con la de Elpenor, ver D2, pág.51.
[16] D2, pág.51.

mos: uno de índole poética, pues constituye una interpretación *a posteriori*; «Digamos que la negra nave (ver *Od.* X, 502:νῆι μελαίνῃ) es el «Zorzal»»; otro a todas luces de tipo «poiético» ya que, como veremos, el poeta modificó la imagen inicial de conformidad con la intuición tenida sobre la marcha: «Veo la arboladura como flechas de señalización indicando el camino: hacia la «morada de los sueños». Aquí tiene lugar el oráculo de los muertos» [17]. Transcribo ahora el pasaje correspondiente del poema, subrayando con una línea continua los elementos textuales que proceden del diario, y con una interrumpida los que nos vienen del ensayo:

> Oí esa voz
> mientras escrutaba el mar por divisar
> un barco que hundieron hace años;
> se llamaba «Zorzal». Un naufragio menor. La arboladura
> rota se ondulaba oblicua en el fondo, como tentáculos
> o recuerdo de sueños señalando el casco
> pálido morro de un gran cetáceo muerto
> apagado en el agua. Reinaba una calma inmensa.
>
> (III, 4-11).

Finalmente, después del proemio y la presentación del escenario, ante el altar se oye *la voz del anciano* (III, 17), momento culminante de la *nekyomanteia* seferiana que conduce al héroe lírico hacia la visión de su «casa» recobrada, término del νόστος que, según hemos anticipado, es para el poeta la «luz». Aquí, el autor introduce una nueva variación «poiética» respecto del guión homérico, reemplazando al tebano Tiresias con «una figura... más humana: el justo» [18], a saber con el Sócrates de la *Apología*. Ello resulta claramente del hecho de que en dicho punto el autor parafrasea pasajes del texto platónico. Transcribo a continuación los versos seferianos, subrayando los fragmentos que, a mi juicio, aluden a la *Apología de Sócrates*, y ofreciendo luego sus «fuentes» concretas:

> «Si me condenáis a beber la cicuta, os lo agradezco,
> vuestra justicia será la mía. ¿Adonde iría
> vagando, como canto rodado, por tierras extrañas? (a)
> Prefiero la muerte:
> sólo el dios sabe a quién le aguarda lo mejor». (b)
>
> (III, 20-24).

[17] D1, pág.51.
[18] D1, pág.52.

El fragmento (a) se refiere a la propuesta que se le hizo a Sócrates, de evitar la pena capital saliendo de Atenas exiliado, y que el filósofo rebatió con el siguiente argumento: *καλὸς οὖν ἄν μοι ὁ βίος εἴη ἐξελθόντι τηλικῷδε ἀνθρώπῳ ἄλλην ἐξ ἄλλης πόλεως ἀμειβομένῳ καὶ ἐξελαυνομένῳ ζῆν* (*Apol.* 37 d: «Hermosa vida me aguardaría, por otro lado, saliendo para el exilio a mi edad, cambiando las ciudades una tras otra y siendo echado de todas ellas»). El (b) es traducción casi literal del segundo período de la última frase: *ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις. ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ* (*Apol.* 42 a: «Pero ya es tiempo de partir: yo para morir y vosotros para vivir; cuál de nosotros va para mejor, nadie lo sabe, salvo el dios»).

Como siempre, la razón de tal variación se encuentra en el complejo (auto)biográfico/»poiético»/poético: «Estoy pensando en todo ello mientras trato ahora de comprender por qué se dio en *El «Zorzal»* esta sustitución de Tiresias por Sócrates. Mi primera respuesta es la siguiente: porque en otro lado veía yo los tonos que necesitaba el conjunto que intentaba finalizar; el tebano ni siquiera se me ocurrió. Luego —desde un punto de vista autobiográfico— porque la *Apología* es uno de los textos que más influyeron en mi vida; quizá debido a que mi generación creció y vivió en la época de la injusticia. Tercero, porque tengo un sentimiento muy orgánico que identifica la humanidad con la naturaleza helénica» [19].

Hasta el momento no hay contradicción alguna entre la interpretación auctorial —vista como «poiética»/poética, con su fundamento (auto)biográfico— y aquélla del lector —como punto de arranque para una nueva «poiética»/poética, basada a su vez en un fondo vivencial, es decir en una (auto)biografía— , de conformidad con la dinámica dual aludida en un famoso aforismo de Jean Ricardou: *Ecrire c'est se faire aussitôt lecteur. Lire c'est se faire aussitôt écrivain.* Ello se debe, desde luego, a la postura correcta que adopta el propio autor. Al pedírsele, por ejemplo, ayudar al «lector de buena fe» a comprender *El «Zorzal»*, orientar su «horizonte de expectativa» (como diría Robert Jauss), Seferis lo hace situándose en el mismo horizonte: «me he puesto —no tenía más remedio— la máscara de un lector más o menos suficiente; el peso de mi interpretación no podría ser mayor» [20]. Incluso los «secretos de laboratorio» que saca a relucir, verbigracia, los distintos estratos intertextuales contenidos en su obra, los considera un «acervo común de todos nosotros» [21].

[19] D1, pág.54.
[20] D1, pág.30.
[21] D1, pág.48.

Sin embargo, en el punto crucial del poema que es la *nekyomanteía* («oráculo de los muertos»), los caminos tan oportunamente identificados del escritor y el lector se separan bruscamente. El motivo es la figura de Sócrates como vehículo del mensaje del *nostos*, a la que Seferis, como hemos visto, atribuía tanta importancia. De pronto, este «intruso» en el esquema homérico que utiliza el autor, ya que sustituye allí al «titular» que es el profeta Tiresias, parece correr el peligro de ser él mismo desplazado. Así, bajo la fecha «Domingo, 6 de julio» (1947), encontramos en el diario del poeta la siguiente anotación: «Carta de Romilly Jenkins sobre *El «Zorzal»*. Se pregunta si al escribir el verso:

«Si me condenáis a beber la cicuta[22]*, os lo agradezco...* tenía presente la «terrific line» de *Lear*: *If you have poison for me, I will drink it*.»

Debe hacer diez años que no he vuelto a leer el *King Lear*, y, por más que me esfuerce, no encuentro que me haya quedado en algún rincón de la memoria este verso. La frase de *El «Zorzal»* es una referencia intencional a la *Apología de Sócrates*, y la conexión con el inglés la siento como una desviación; no pertenece en absoluto a mi significado»[23]. Pese a la premura con que sale a defender la presencia del «justo» en su obra, el poeta está lejos de caer en la «falacia de la intencionalidad», es decir de prohibir terminantemente cualquier otra interpretación; bien al contrario, la admite en principio, ya que las anteriores consideraciones terminan con la conclusión conciliadora: «Y sin embargo *el lector suficiente* tiene sus derechos»[24]. La fórmula subrayada, que procede de los *Ensayos* de Montaigne —*suffisant lecteur*— es la misma que emplea el autor con referencia a sí mismo en la *Escenificación...* de 1949, y demuestra cautela con que procede Seferis tanto identificándose con dicho lector como discrepando de él.

Adoptando tal criterio, el poeta reconoce tácitamente el principio de la multidimensional *intertextualidad* del texto: en otras palabras, el respectivo verso podría satisfacer tanto la referencia a la *Apología de Sócrates* como al *Rey Lear*. Es solamente desde la perspectiva del lector *griego*, y como tal, que el autor señala dicha obra platónica como la intertextualidad más probable en este caso concreto («Y ello lo hago constar con toda la precisión posible, pues traduzco casi literalmente

[22] En este punto hay que manifestar que la versión castellana es levemente especificativa: al usar el término «cicuta», Pedro Bádenas de la Peña remite unívocamente a Sócrates. El original utiliza la palabra *pharmáki*, a saber «veneno», que posee una mayor amplitud semántica y por tanto se presta a referentes más variados.

[23] D2, pág.101.

[24] D2, pág.101.

ciertas frases de la *Apología*»)[25], simplemente porque incluye elementos que constituyen componentes culturales de nuestro tiempo «horizonte de expectativa» (el «acervo común» aludido en otro lado). En cuanto a la «realización» de la alusión shakesperiana por Romilly Jenkins, ello se debe tan sólo a la «refracción» de la intención primaria (cualquiera que haya sido ella) dentro del «horizonte de expectativa» de un lector anglosajón.

Deberemos remitirnos al *Glosario* de la segunda (1950) y la tercera (1962) edición de los *Poemas* de Seferis, para verle comentar el lugar respectivo...(III, 20) en un tono autoritario, que excluye cualquier participación del lector en el proceso de producción de significado: «Me preguntaron si tenía presente el verso del *King Lear* «If you have poison for me I will drink it»; *no* (s.n.); si lo hubiese recordado habría cambiado mi texto. No hay nada de furia («great rage») en la «serena, inconmovible, casi», en la firme voz del viejo de *El «Zorzal»*. En lo *único* (s.n.) que pensé fue en la *Apología*, tal como resulta de la cita que sigue»[26].

¿Cuándo tiene razón el poeta? ¿Cuando reconoce los derechos del «lector suficiente» y simplemente yuxtapone su propia lectura «suficiente» o cuando proyecta *a posteriori* su supuesta y exclusiva intención elevándola al rango de interpretación privilegiada? Dicho de otro modo: ¿cómo situarnos respecto de esta contradicción seferiana que amenaza romper la cadena y/o detener la rueda de la (auto)biografía/«poiética»/poética?

A mi modo de ver la respuesta es que la valoración de la visión del autor sobre su propia obra debe necesariamente pasar por la crítica y, en la medida de lo posible, la «desconstrucción» (como diría Derrida) de la «falacia de la intencionalidad».

Desde luego, este problema se presta a un amplio y matizado debate teórico. Sin embargo, ello nos llevaría una vez más demasiado lejos de los objetivos limitados del presente trabajo. De manera que, ciñéndome al título que encabeza estas páginas, trataré de que la crítica de Seferis la haga Seferis mismo, y a través de sus propios textos. Intentaré así demostrar que, pese a lo bien sentado de la identificación de la «voz del viejo» con aquélla del Sócrates que va a morir, un «factor —digamos— shakesperiano» se insinuó inicialmente en el proceso «poiético» de elaboración del poema, quedando luego oculto por la dinámica temática de la sustitución de Tiresias por el «justo» ateniense, y que la posibilidad de asociar el lugar respectivo con el verso del *Rey*

[25] D1, pág.52.
[26] Ver edición original, pág.334.

Lear es la última huella o *trace* (en términos derridianos) de cierta virtualidad efectivamente existente en una fase inicial.

Para explorar tal proceso que, naturalmente, no puede ser consciente, tenemos la suerte de disponer, a través del diario del poeta, de un material *onírico*: la transcripción de un sueño que me parece ser el eslabón orgánico entre la (auto)biografía y la «poiética» o entre las zonas oscuras y aquéllas claras de la creación.

Así, el día «Domingo, 13 de octubre» (1946), Seferis apunta lo siguiente: «Desperté —por primera vez después de años— con un sueño que me llenó de alegría. Creo que desde el verano del 40 todos mis sueños no eran más que pesadillas de servicio». Sigue la descripción de una escena bastante incoherente, un diferendo en la vía pública protagonizado por unos militares norteamericanos, y situado en París o en Londres. Finalizado el episodio, «...la multitud y los vehículos se dispersan, y me encuentro de pronto en una orilla del Támesis o en Venecia, entre comediantes vestidos con trajes de colorines (verdes, rojos y blancos), quienes están bajando hacia el agua, diríase para embarcarse, de un buen humor inimaginable. Un indescriptible alivio conmueve mi corazón. Despierto precisamente al decir: «¡Finalmente, heme aquí en el mundo de Shakespeare!»[27] (el subrayado continuo es de Seferis, los interrumpidos son míos). Tan sólo el final del sueño es suficiente para demostrar que el dramaturgo isabelino sí andaba rondando el psiquismo del poeta griego durante el período en que éste componía *El «Zorzal»*. Pero ésta es todavía una «prueba indirecta»; el indicio realmente fehaciente sería establecer una relación o conexión entre el *texto* del poema y las imágenes oníricas. Sin pretender aquí psicoanalizar a Seferis, considero que de real utilidad a este propósito es el modelo interpretativo freudiano, con sus «asociaciones libres» que vinculan el «contenido manifiesto» del sueño al material psíquico llamado «contenido latente» (haciendo la salvedad de que aquí no sabemos, ni nos importa demasiado, cuál de los dos conjuntos significativos —el onírico o el poético— puede ser calificado de «latente» y cuál de «manifiesto»).

Comenzaré con los elementos más claros y transparentes cuyo tránsito de un contenido a otro se hace apenas disfrazado:

a) El agua, elemento predilecto de Seferis y de gran peso simbólico en el fragmento que analizamos, ya que el *descensus ad Inferos* se realiza aquí a través del ambiente marino, convirtiéndose así en *katádysis* («submersión»); el hecho de que en vez de mar en el sueño tenemos un río o un canal es una operación típica de *desplazamiento* mediante la

[27] D2, págs.60-61.

cual el «trabajo onírico» cambia los acentos afectivos al pasar del contenido latente al manifiesto.

b) En el mismo orden de ideas el embarque alude directamente al viaje marítimo que el héroe hace y sus hombres emprenden en el texto homérico hacia el lugar donde ha de producirse la *nekyia*, e indirectamente a la «negra nave» que fuera su vehículo y que en el poema aparece como imagen de los despojos del «Zorzal». ¿Sería acaso una exageración ver en el «buen humor inimaginable» de los que se embarcan un nuevo desplazamiento que encubre —y delata— la aprensión que sienten los compañeros de Ulises en circunstancias semejantes? Harto es sabido, tanto en el psicoanálisis como en las interpretaciones «ingenuas» del sueño, que los presagios oníricos muchas veces significan precisamente lo contrario de lo que dicen.

c) En todo caso, el mismo clima afectivo se transmite también al sujeto implícito del sueño: «Un indescriptible alivio...» etc., para desembocar finalmente en el texto poético bajo la forma de la «calma inmensa» (III, 11) que precede «la voz del viejo». Siendo como es la adjetivación de tono homogéneamente superlativo («inimaginable»-«indescriptible»-«inmensa»), tengo la impresión de que la gradación emocional que nos ofrecen las tres ocurrencias, y que va desde lo subjetivo a lo objetivo («buen humor»-«alivio»-«calma»), podría parangonarse con otra de las operaciones del «trabajo onírico», a saber con aquélla que se llama *elaboración secundaria* (la que se ejerce directamente sobre las imágenes patentes y que en nuestro caso tiene como meta el poema propiamente dicho).

d) Por último, la *bajada* hacia el agua de los personajes de la escena citada tiene presumiblemente relación con el «descenso» que, según el autocomentario seferiano, constituye el tono característico de las primeras dos partes de *El «Zorzal»*[28]. El que una cuestión de escritura venga representada/actualizada como acción representa —nuevamente en términos de «trabajo onírico»— la *dramatización* de esta problemática «poiética».

Más difícil de relacionar con la obra o su entorno es el «complejo» compuesto de elementos como Venecia, los comediantes y el mundo de Shakespeare. Aquí el desvío por una zona de vivencias (auto)biográficas propiamente dichas se vuelve obligatorio, quedando así, una vez más, demostrada la continuidad entre dicha zona y la de los procesos

[28] D1, pág.49.

«poiético»-poéticos. La dificultad reside en que en cuanto al material auxiliar que necesitamos a fin de establecer la conexión entre el sueño y el poema, existe el riesgo de atribuir al autor nuestras propias «asociaciones libres» de carácter deductivo. Asumiendo —pues no hay más remedio— estas merma del rigor filológico, nos consolaremos con la idea de que aún dicho riesgo tiene su lugar, en la «poiética» de la lectura, y nos apoyaremos en la lógica del sentido común contra los eventuales deslices arbitrarios.

Para el elemento Venecia tenemos un apoyo textual —tanto en el diario como en el autocomentario seferianos— en la analogía que encontraba el poeta entre la ciudad del Adriático y la isla de Poros. La transformación de dicha virtualidad en una imagen actual, en otras palabras, el paso del sentido figurado al propio, representa un *desplazamiento* con función recordatoria (como si el inconsciente declarase: «Estoy en Poros, donde ha de nacer mi poema»). Por otro lado, Venecia constituye el escenario imaginario de muchas obras de Shakespeare (*The Merchant of Venice, Othello* etc.), por tanto participa de su mundo, y su asimilación con la isla griega puede significar un espaldarazo al proyecto de quien en ésta había hallado un refugio creativo. La concentración de ambas líneas semánticas en el mismo símbolo es un rasgo de la operación onírica de *condensación*. Otro tanto se puede decir del «Támesis»: una alusión a la patria de Shakespeare, cuya vinculación con la ciudad italiana se hace no a través del «o», como lo transcribe Seferis en estado ya de vigilia, sino más bien de un «y». (El sueño, nos instruye Freud, sustituye siempre la relación de disyunción por una conjunción). Venecia, finalmente, es famosa por su esplendorosa y abigarrada vida festiva; de ahí la escena carnavalesca protagonizada por comediantes vestidos de colorines. Su presencia delata nuevamente al soñador el mundo de Shakespeare, pero esta vez explícita y globalmente (después de detallarse/dispersarse en componentes alusivos). Tal mundo remite metonímicamente al teatro y simbólica o metafóricamente al teatro de la creación que está gestándose en la psique del autor. De ahí también el sentimiento de alegría que invade su alma, demasiado tiempo castigada tan sólo por «pesadillas de servicio».

Claro que todo ello puede parecer una mera especulación, más o menos ingeniosa. Afortunadamente, aquí la filología recobra sus derechos, proporcionándonos al menos ciertas pruebas indirectas. El primer indicio del proceso de elaboración de *El «Zorzal»* durante la estancia de Seferis en Poros lo constituyen las *Notas para un poema*, fechadas —es verdad— en «mayo-junio», pero transcritas en el diario el «Lunes, 7 de octubre», es decir sólo una semana antes del sueño «shakespeariano». Al lado de fragmentos que pasan como tales, o más o menos procesados, a la obra, encontramos dos que ostentan una asom-

brosa semejanza con la visión onírica. El primero representa una escena de Carnaval: *Compañeros que bailáis enmascarados* (es decir como los antiguos comediantes, n.n.) / *en una cumbre otrora hollada por la destrucción/ y que jugáis con cintas de colores/ bailando, admiradlos, el cuadril* (traducción mía)[29]. El segundo es una breve fulguración, en términos que volveremos a encontrar casi textualmente en el sueño: *Pequeños abanicos de otros tiempos/ o colorines en los trajes de los comediantes que apenas recordamos/ alguna vez destellan*» (ibid.)[30]. Estos elementos vendrán incorporados por la «labor onírica» en lo que llamaría *el complejo «poiético» Venecia-Shakespeare.*

¿Y el *Rey Lear*? Por primera vez lo encontramos aludido, en una forma según mi opinión todavía no contaminada por el factor «socrático», ¡apenas dos días después de la memorable noche del 13 de octubre! Se trata de un pequeño «croquis» poético transcrito en el diario después de una anotación que versa sobre el poder absorbente del paisaje: *Y el viento me susurraba en la luz de los relámpagos/ de aquella noche otoñal/ mientras se me clavaban las cumbres de la Dormida/ cual pincho que empieza a volverse candente, en la memoria:/ y si me condenáis a beber veneno, muchas gracias,/ vuestra justicia será mi justicia, adónde iría*[31].

Este elemento parece haber sufrido, en el texto seferiano, una doble operación: de inscripción, y luego de obliteración. Desligado de su contexto inicial, fue primero atraído por el «factor shakesperiano» —cuya hipóstasis «poiética» ha quedado, espero, probada—, en base a la analogía (o condensación onírica) entre Lear y el personaje Tiresias, impuesto al poeta por el modelo homérico (la justificación de dicha analogía reside en el rasgo de la ceguera, que comparten ambos héroes). Ulteriormente, ya que el autor se planteó la sustitución del profeta tebano por Sócrates, el verso respectivo fue conservado, pues «cubría» el nuevo conjunto significado, pero se le suprimió el contexto shakesperiano porque podía remitir por analogía a Tiresias.

Todo ello, desde luego, no pasa de ser una hipótesis sólo parcialmente demostrada y demostrable.

Si embargo, aún así, el riesgo asumido merece la pena, con tal de haber arrojado siquiera una tenue luz sobre los fascinantes misterios de la creación.

[29] D2, pág.54.
[30] D2, pág.56.
[31] D2, pág.63.

CONSIDERACIONES SOBRE EL CICLO CHIPRIOTA EN LA POESIA DE YORGOS SEFERIS[1]

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA
C.S.I.C., Madrid

De todos los libros de poemas de Yorgos Seferis el que más me ha conmovido siempre ha sido el ciclo dedicado a Chipre y a sus gentes, recogido en su *Diario de a bordo III*. Y esto por dos razones fundamentales, primero porque, debido quizá a mi formación como filólogo clásico, es donde he encontrado la mejor y más certera reelaboración de mitos y motivos de la mejor poesía antigua, en particular de Esquilo y de Eurípides y, segundo, porque entre todos los poemas que integran el libro, se consigue un síntesis perfecta entre poesía y reflexión ética, yuxtaponiendo el diálogo entre dos culturas a propósito del conflicto chipriota.

Examinemos primero cuándo se produce el primer contacto físico de Seferis con la isla de Afrodita. Al final de la década terrible de los cuarenta, existía en Atenas un clima enrarecido en torno a Seferis, especialmente tras la concesión a nuestro poeta del Premio Palamás, en febrero de 1947. Seferis llegó increíblemente a ser acusado de germanofilia so pretexto de que dicho premio había sido instituido durante el período de la ocupación. En medio de tanta incomprensión e injusticia[2] Seferis fue destinado como consejero a la Embajada de Grecia en

[1] Versión española de la conferencia pronunciada en griego el 5 de Diciembre de 1988 en el Instituto de Cultura Español «Reina Sofía» de Atenas. El texto griego se publicó en el diario chipriota Ο φιλελεύθερος, Nicosia 6, 7 y 8, Abril, 1989, pp.1 y 14, 1 y 12, 9 respectivamente.

[2] «Un premio en la Atenas actual es igual a una catarata de basura» dice Seferis a propósito de la envenenada polémica sobre la legitimidad del Premio Palamás, *D* 5, 94. En adelante las referencias a *Μέρες*, Atenas, 1975-1984, 6 vols., es decir sus *Diarios*, aparecen como *D*, la numeración corresponde a vol. y p. Los *Ensayos* (*Δοκιμές*), Atenas, 1981, 2 vols. (4º ed.) se citan *E.* y por número de vol. y p. Los poemas de Seferis y de Cavafis aparecen citados con la numeración que les asigno en mis respectivas ediciones, para Seferis, Madrid, Alianza, 1989 (2ª ed.), y para Cavafis *ibi-*

Ankara, en donde permanecería de misión desde 1948 a 1951. Seferis, desde esta especie de «destierro» en medio de Anatolia, supo captar de modo tangible la «función fronteriza» (*τὸ ἀκριτικὸ ρόλο*) de la civilización griega y, por lo tanto, la función mediadora entre Oriente y Occidente. El año 1950 está marcado por dos acontecimientos trágicos en la vida de Seferis: la muerte de su hermano Anguelos y el regreso a su tierra natal en Scala, junto a la antigua Clazómenas. Ambos hechos reabren en Seferis la vieja herida del éxodo en sus años juveniles. El reencuentro con una Esmirna que no es ya ni sombra de su pasado griego y con una Scala de la que casi nada de lo que conoció queda en pie, tiene sobre Seferis un efecto catártico.

Así, la herida recién abierta por esta reencuentro cicatrizará esta vez definitivamente. La visita a Scala le permite cerrar un ciclo abierto en la infancia. El propio Seferis reconoce que ya no tendrá ni salida ni llegada[3]. El mundo por fin se le muestra tal cual es y llega a la conclusión de que uno nunca llega en realidad a ninguna parte. Sin embargo, Seferis encontrará en Chipre otra especie de Scala. Las raíces que creía perdidas y el propio dramatismo de su mundo interior y del mundo que le ha tocado vivir lo hallará en esta isla. Entre 1951 y 1952 Seferis pasa ocho meses como consejero en la Embajada griega en Londres[4]. Allí conocerá por fin personalmente a Eliot[5]. En 1953 Seferis es nombrado embajador en Beirut, donde permanecerá desde Enero de 1953 hasta Junio de 1956. Desde su puesto en el Líbano, el poeta visitará Chipre en tres ocasiones (1953, 1954 y 1955).

Los poemas dedicados a la isla se publican en 1955, precedidos de una interesante nota explicativa de la importancia de la vivencia chipriota en su itinerario poético:

«Chipre fue el descubrimiento de un mundo, a la vez que la expe-

---

dem 1989 (3ª ed.). Las bibliografías más completas sobre Seferis son la de Y.CACHIMBALIS en el colectivo *Γιά τόν Σεφέρη*, Atenas 1961 [r.1981] pp.411-467 y la más reciente, aunque selectiva, de D.KOHLER en *L'aviron d'Ulysse*, Paris 1985, 803-838.

[3] «Esta visita a Esmirna constituye el cierre de un ciclo que empezó en los últimos años de mi infancia. Desde ahora no tengo un punto de partida ni de llegada; sólo existe el mundo, aquí o en cualquier parte». *D.*5.213.

[4] «Ocho meses perdidos» como dice en *D.*5.237 al saber que ha sido destinado a este puesto.

[5] En una recepción ofrecida por Stephen Spender en honor de Auden el 27 de Mayo de 1951, cf. *D.*6.22. Un encuentro anhelado desde hacía mucho, tal como hace constar Seferis en una anotación en su diario en 1933, *D.*2.108-109. Las impresiones sobre ese encuentro fueron las *Páginas de un diario*, publicadas por Seferis años más tarde en la revista *Ἐποχές* (Atenas), nº2 (Febrero), 1965, dos meses después de la muerte de Eliot. Este escrito se integró luego en el corpus de los *Ensayos*, Atenas, 1981, vol.2.190-216.

riencia de un drama humano que... mide y enjuicia nuestra propia dimensión humana...»[6].

En estas palabras se encierra el significado profundo de lo que Chipre representa para Seferis, ese «drama humano» es el resultado de los vaivenes de la política internacional hasta el punto de que

«Chipre es un lugar donde el milagro funciona todavía».

Seferis, después de haber reencontrado la Scala real —tan distinta de la de su infancia— descubre otra nueva sobre la que se cierne una nueva catástrofe (es decir, análoga a la de 1922). No otra cosa es para él el problema chipriota. El conflicto de la descolonización de la isla determinará además la actividad diplomática de Seferis desde 1953 a 1960. Durante su destino como embajador en Londres[7] Seferis tuvo ocasión de experimentar en carne propia los avatares de la Conferencia de Zurich (1959), de la que incluso llegó a estar parcialmente excluído, y del vacío y falta de apoyo de que fue objeto por parte de su Gobierno. La posición de Seferis resultaba así humillante frenta a la de sus interlocutores británicos. Como sabemos por A.Xidis[8], Seferis llegó incluso a presentar su dimisión por considerar que su misión era prácticamente imposible en esas condiciones de falta de confianza. Ya antes, en 1944, cuando estaba en El Cairo se había visto obligado a tomar una decisión similar[9]. Por su directa implicación diplomática en la cuestión de Chipre, Seferis fue requerido, cuando no apremiado, a comprometerse con poemas militantes en contra de la actuación británica. En muchos ambientes griegos casi se exigía de él que hiciera de «poeta nacional». Seferis en cambio no cae en esa trampa fácil y opta por remitirse en su escritura a Yeats y Esquilo[10]. No es con el odio, transpuesto poéticamente, como mejor se defiende una causa justa, sino intentando comprender por qué el adversario está actuando injustamente. Así, Esquilo no necesitó rezumar odio contra los soldados de

[6] Cf. la nota correspondiente a *Diario de a bordo III*, p.322-3 de mi edición.

[7] Entre 1957 y 1962.

[8] Para la actividad diplomática de Seferis en este periodo es fundamental toda la información de primera mano que suministra A.Xidis en su artículo «*Ο πολιτικός Σεφέρης*» en el colectivo *Κύκλος Σεφέρη*, Atenas, 1980, 105-123. Xidis fue agregado de prensa en la Embajada griega de Londres a las órdenes directas de Seferis.

[9] Para la crisis del Gobierno griego en el exilio, cf. las reveladoras anotaciones de Seferis correspondientes al mes de Abril de 1944 en su *Diario político* (*Πολιτικό Ἡμερολόγιο*) vol.I, Atenas, 1981 (2ª ed.) pp.166-216.

[10] Cf. *E.* 1.267. El verso de Yeats mencionado más adelante corresponde a «An Irish Airman foresees his Death» de *Collected Poems* (1957) p.152.

Jerjes, sino que la explicación de la *hybris* del persa le bastó al trágico para defender la justicia por la que lucharon los griegos. Exactamente igual que Yeats no necesita odiar a los ingleses para defender la razón de la causa irlandesa: el *Those I fight I do not hate* de Yeats son palabras que perfectamente podría haber escrito también Esquilo.

La grandeza de Seferis en este punto no reside tanto en su hondura intelectual para abordar el problema universal de la violencia, cuanto en su pasión por entender la psicología del contrario. Es en este punto donde nuestro autor coincide plenamente con la actitud de Esquilo en los *Persas* o en el *Agamenón*, las dos obras más admiradas por Seferis. Este mismo sentimiento, profundamente humano, es el que Seferis descubre también en Macriyanis, «el más importante prosista de la literatura griega moderna», como reconoce Seferis en su magistral ensayo sobre esta figura de la independencia griega [11], donde nos explica cómo Macriyanis comprendió certeramente la razón de la Revolución de 1821 y la posterior derrota de los turcos. Macriyanis, cuenta Seferis, entendió esas razones al oir lamentarse en Arta a un bey turco:

«Pachás y beys, estamos perdidos...porque hemos cometido injusticia»

Es el mismo argumento que subyace en las palabras del mensajero que en el drama de Esquilo narran la derrota de los persas en Salamina [12].

Así pues, en cierto modo, un poema como *Salamina de Chipre* (145) constituye una refección del tema de los *Persas*, de donde Seferis toma como exergo las palabras con las que el Coro evoca las desgracias de los persas:

Σαλαμῖνά τε, τᾶς νῦν ματρόπολις τῶνδ' αἰτία στεναγμῶν (*Pers.* 895)

Seferis, en este poema, compuesto después de su primera visita a Chipre, se enfrenta con el conflicto dramático de enjuiciar la actitud de los ingleses, un pueblo al que verdaderamente ama y que, sin embargo,

[11] Cf. *E.* 1.256-257.

[12] En especial cuando el Mensajero (*Persas* 345-6) explica que la causa de la derrota no ha estado tanto en el número de las tropas griegas, evidentemente menor que el de las persas, cuanto en la falta de peso en la balanza de la Fortuna, o lo que es lo mismo, en la injusticia de su acción: *ἀλλ' ὥδε δαίμων τις κατέφθειρε στρατὸν*
τάλαντα βρίσας οὐκ ἰσορρόπῳ τύχῃ.
Este motivo del pesaje de la fortuna, aparece ya, referido a griegos y troyanos, en *Ilíada* 22.209 ss. Sobre la *hybris* del Persa, cf. sobre todo las palabras de la sombra de Darío (*Persas* 821-2): *ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν*
ἄτης...

está intentando arrancar las raíces a otro pueblo, modesto y sencillo que encarna la «Grecidad más genuina» (ἡ πιὸ ἀτόφια Ρωμιοσύνη) [13] para dejarlo convertido en una flor de invernadero, es decir, cercenado de Grecia. Los modernos amos de Salamina —es decir de Chipre— son por tanto responsables de una *hybris*, como la de los persas y que, de no remediarse sensatamente, es decir, con la «énosis» (ἕνωσις) o unión con Grecia, será otra vez causa de los mismos lamentos (στεναγμῶν). El poeta comienza paseándose por una

> «... playa cubierta de fragmentos de tinajas antiguas.
> Las columnas no tienen importancia: sólo San Epifanio
> trasluce veladamente el vigor ya consumido del opulento
> [imperio» [14].

Viejas ruinas junto al mar, entre las que un basílica paleocristiana viene a simbolizar, como un mudo testigo, la permanencia del alma grecochipriota. Las ruinas de San Epifanio, como vemos también en otro poema, *Habla Neófito Enclisto*, representan el fracaso de la «solidaridad cristiana» y la consiguiente ruina de Bizancio:

> «Impresionante arquitectura de San Hilarión, Famagusta,
> Bufavento, casi un decorado.
> Estábamos habituados a imaginarlo de otro modo, el *Christus vincit*
> que a veces veíamos en las murallas de Constantinopla,
> devoradas por zarzas y maleza,
> con grandes torreones derribados por tierra como dados
> que un forzado perdedor a suerte echara».

Seferis en su *Cuaderno de a bordo III* aborda las diversas dominaciones sufridas por Chipre: la musulmana, en *Tres mulas* (141), la franca, en *Ayánapa II* (136) y el *Demonio de la carne* (138), la veneciana, en el ya visto *Neófito Enclisto* (143) y la británica, en *Helena* (135), *Salamina* (145) y *En las afueras de Kirenia* (139). Los casi novecientos años, durante los que sucesivamente cayeron sobre la isla cruzados, venecianos, turcos, y británicos, no consiguieron borrar la identidad de Chipre, aunque Bizancio sí que perdió la partida.

[13] Cf. la carta de Seferis, mientras era Embajador en Beirut, a Ceotocás y a la que me refiero también más adelante, en n.20) de este trabajo. Constituye el documento más interesante para comprender el origen de la guerrilla chipriota contra la presencia colonial británica, así como lo que impulsó a Seferis a defender aquel movimiento armado.

[14] *Salamina de Chipre* (Γ45.2-4).

En la segunda estrofa de *Salamina de Chipre* (145.5-10) leemos:

«Cuerpos juveniles han pasado por aquí, enamorados;
latidos de sus pechos, conchas rosáceas y tobillos
en intrépida carrera sobre las aguas
y brazos abiertos para unir su pasión.
El Señor sobre la inmensidad de las aguas en este tránsito.»

La tenue alusión erótica es una imagen evocadora de la permanente identidad de la Isla de Afrodita, la juventud chipriota, con sus naturales ansias de vivir y de amarse, es un claro símbolo de la continuidad de esa identidad, no por perenne menos frágil que la nueva tempestad que acecha [15]. En efecto, la alusión que se hace en esos versos al Salmo 28 con la frase *Κύριος ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν* introduce sutilmente el tema de la incipiente actividad de la EOKA, con la que los jovenes chipriotas intentan empezar a sacudirse la humillación de la ocupación colonial y las promesas frustradas de incorporación a Grecia. El juego de preferencias, pese a lo fugaz de la cita bíblica, no puede ser más complejo. Por un lado, Seferis aprovecha la utilización de los salmos de la liturgia anglicana, práctica literaria frecuente en algunos autores, como Eliot [16]. La selección del salmo es, además, muy adecuada aquí. El Salmo 28 en la edición de los *Septuaginta* [17] está dedicado a la majestad del Señor en medio de la tormenta, semejante al Pantocrátor que, desde lo alto de la bóveda de cualquier iglesia bizantina, contempla a su pueblo por encima de todas las tribulaciones para infundirle la fortaleza necesaria para lograr la paz:

Κύριος ἰσχὺν τῷ λαῷ αὐτοῦ δώσει
Κύριος εὐλογήσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν εἰρήνῃ

«El Señor dará fortaleza a su pueblo
El Señor bendecirá a su pueblo con la paz»

Seferis convierte al Pantocrátor en protector de esos jovenes ena-

[15] La organización clandestina EOKA (*Ἐθνικὴ Ὀργάνωση Κυπριακῆς Ἀμύνης*, Organización Nacional de Defensa Chipriota) dirigida por el genral Grivas, comenzó la lucha armada contra los británicos en la noche del 31 de Marzo de 1955 con atentados en Nicosia, Amojosto, Larnaca y Lemesós.

[16] Cf. *The Waste Land III*, en sus *Complet Poems and Plays* (1969) p.67, en concreto cuando las aguas del lago Leman sustituyen a los *flumina Babylonis* del salmo bíblico; («by the waters of Leman I sat down and wept») Seferis había traducido el poema elotiano en 1936.

[17] A.RAHLFS, Stuttgart, 1935 [1962, 7ª ed.]

moradizos pero implacables cuando choquen con otra cultura ajena que los atropella. Y es que, en el fondo, el problema chipriota no deja de ser sino un conflicto entre culturas. Los británicos tachan de «agitación política» aquello que para los griegos de Chipre es la expresión psicológica de su identidad. La utilización consciente de esta cita bíblica, tomada en préstamo —dentro de la economía del poema— de la cultura del adversario, es una manera de entablar un diálogo intelectual con él. Se trata de un mecanismo análogo al que hallamos también en las numerosas referencias a Eurípides. Seferis un gran conocedor de los clásicos y de la cultura anglosajona, sabía también de la especial predilección en muchos intelectuales ingleses[18] por la obra de Eurípides. Por esta razón Seferis aprovecha sutilmente al trágico para «dialogar» con aquellos. Esto es especialmente patente en poemas como *Eurípides el ateniense* (146) y *Helena* (135) donde, además de la temática chipriota, Seferis aprovecha todas las posibilidades para abrir un diálogo con el adversario en un terreno que intelectualmente es común.

En las siguientes estrofas de *Salamina de Chipre* (145.16034)

«La tierra no tiene agarraderas
para echársela al hombro y huir
no se puede, por más sed que se tenga,
endulzar el mar con medio vaso de agua.
Y estos cuerpos,
modelados con una tierra que ignoran,
tienen almas.
Acopian herramientas para cambiar las almas,
no podrán, lograrán sólo deshacerlas
si es que las almas dejan de existir.
No tarda en granar la espiga,
no requiere mucho tiempo
para hincharse de amargor la levadura,
no requiere mucho tiempo
para levantar cabeza el mal
y la mente enferma que se agota
no requiere mucho tiempo
para colmarse de locura,
existe una isla...»

[18] Cf. p.e. T.S.ELIOT «Eurípides and Prof.Murray» en *Selected Essays*, Londres, 1972, 59-64. Dentro de esta especie de «tipología intelectual» según la idiosincrasia, el «euripidismo» anglosajón vendría a equivaler a las aficiones «esquileas» de los alemanes y «sofocleas» de los franceses.

y al final del poema (vv.55-60)

«Voz del Señor sobre las aguas.
Existe una isla.»

Seferis evoca el conflicto que se está incubando con una doble referencia a Macriyanis y a Esquilo. Ambas figuras, como ya se ha señalado, son los dos extremos temporales representativos de la característica unificadora de la cultura griega: el ideal de justicia. En Macriyanis naturalmente se aludía a los turcos[19], la transcripción de sus palabras apunta ahora, a los ingleses, que pretenden «convertir a los grecochipriotas en una especie de bastardos no griegos»[20]. Inglaterra y sus aliados deben, en opinión de Seferis, entender que los chipriotas son enteramente griegos. Intentar violentar eso es un «imposible» (*ἀδύνατον*), eso es lo que quiere decir «la tierra no tiene agarraderas», y que supondría una *hybris* como la de Jerjes. Seferis, después de hablarnos con la voz de Macriyanis, sitúa el problema en un nivel ético, inspirándose en la *resis* de la sombra de Darío en los *Persas* (vv.800-850), cuando la reina madre Atosa le ha explicado la osadía de Jerjes al intentar encadenar al Helesponto. La sombra de Darío lanza a su hijo una advertencia que llega tarde. El *adynaton* que Jerjes ha tratado sobrepasar se ha convertido en el *τῶν δ' αἰτία στεναγμῶν* esquileo que leíamos en el exergo de nuestro poema. Seferis, en los vv.25-34, desarrolla el tema de la *ὕβρις* y la *ἄτη*, a partir de la metáfora esquilea de la espiga[21] en un lenguaje popular que es, creo un homenaje a la lengua de Macriyanis.

El pensamiento de Macriyanis y de Esquilo se funden en un mismo concepto: la locura (*τρέλλα*), es decir, equivalente a la *ἄτη* de los antiguos. En el contexto del poema esta «ceguera del alma» es doble. Por

[19] El análisis más completo y documentado del ciclo chipriota de Seferis es el trabajo de Y.SAVIDIS «*Μία περιδιάβαση, Σχόλια στό "...Κύπρον, οὐ μ' ἐθέσπισεν" τοῦ Γ.Σ.* en el colectivo *Γιά τόν Σεφέρη* Atenas, 1961 [r.1981] pp.304-408. Imprescindible es también el ensayo de Seferis sobre Macriyanis: "*Ενας Ἕλληνας, ὁ Μακρυγιάννης*, compuesto a principios de la guerra mundial y recogido en *E.* 1.228— 263. Para las *Memorias* (*Ἀπομνημονεύματα*) de Macriyanis v. la clásica edición de Yanis VLAJOS, Atenas, 1907, con varias reimpresiones, la última en Atenas, 1989; debe también utilizarse la traducción francesa, con amplio estudio introductorio y riguroso aparato de notas históricas de Denis KOHLER *Général Macriyannis. Mémoires* París, 1986, con un prefacio de P.Vidal-Naquet.

[20] Cf.Las consideraciones de Seferis a Ceotocás en una carta dirigida a este desde Beirut, el 28 de Diciembre de 1954, a propósito de un famoso y polémico artículo de Ceotocás, publicado en el diario ateniense *Καθημερινή* (22/ XII/ 1954) titulado precisamente, *Γ. Θεστοκᾶς - Γ. Σεφέρης. Ἀλληλογραφία* (1930-1966) Atenas, 1975 [r.1981], p.157 para el pasaje de Seferis y pp.193 ss. para el artículo de Ceotocás.

[21] Cf. n.12, relativa al pasaje de Esquilo *Persas* 821-2.

parte de los ingleses, consiste en el rechazo a la autodeterminación que los isleños exigían, dentro de la perspectiva de la Enosis. Esta actitud insensata puede producir, por parte de los grecochipriotas, otra «locura»: la lucha armada, que, como he señalado, Seferis veía ya gestarse cuando visitó la isla por primera vez. La advertencia *«existe una isla»* aparece inmediatamente después de la evocación de la «locura» y es una cita textual (en griego antiguo) de las palabras del Mensajero a la reina Atosa cuando va a darle cuenta del desastre de Salamina.[22] Seferis deja amenazadoramente la frase en suspenso, como queriendo advertir que *existe una isla...* [que vosotros, ingleses, ocupáis contra todo derecho, que no os suceda como a las persas en Salamina]. La misma cita de Esquilo servirá de colofón al poema.

Pese a la total identificación de Seferis con la causa chipriota, eso no le impide buscar el diálogo, la persuasión intelectual y ética del adversario, entre los que se encuentran tantos amigos. No puede olvidar las relaciones que ha tenido con Inglaterra desde su juventud y que tanto se estrecharon en los años de la Guerra Mundial. Dice en el mismo poema (145, vv.35-49):

«Amigos de otra guerra,
en esta solitaria playa nublada
os pienso mientras transcurre el día.
Aquellos que cayeron en combate y aquellos que cayeron
años después de la batalla,
aquellos que vieron amanecer entre la escarcha de la
muerte
o entre la soledad cruel bajo las estrellas,
sienten sobre sí la inmensa mirada del azul
de la ruina total
e incluso aquellos que rezaban
cuando el acero ardiente aserraba las naves:
«Ayúdanos, Señor, a recordar
cómo sobrevino esta matanza,
la rapiña, el engaño, el egoísmo,
el amor agostado;
ayúdanos, Señor, a erradicar eso.»

Evocación a los amigos muertos y a las causas profundas de las guerras y que está inspirada, como indica el propio Seferis en una nota a ese poema[23] en un texto conmovedor: la oración que el vicealmirante

[22] *νῆσός τις ἔστι (πρόσθε Σαλαμῖνος τόπων)* Esquilo *Persas* 446.
[23] En esa plegaria las causas de la guerra señaladas por Lord Beresford son «dis-

Lord Hugh Beresford rezaba cada día con su tripulación hasta su muerte en la batalla de Creta, en Mayo de 1941. Seferis con la adaptación de esta plegaria recurre a los ideales que están a punto de ser traicionados, con lo cual se volvería vano el sacrificio de los que cayeron por defenderlos. Es un alegato dirigido a la conciencia de los ingleses, construído con un razonamiento típicamente inglés y aplicado a una situación desencadenada por ellos mismo, lo que hace —en este contexto— todavía más contundente su validez universal. En varias ocasiones acudió Seferis a estas palabras de Lord Beresford[24]. Esas causas de toda guerra, que afectaron a griegos y Aliados, ¿será posible que vuelvan a envenenar sus relaciones ahora? Seferis al final del poema establece un curioso diálogo entre un coro, quizá de ancianos escépticos, resignados y un tanto derrotistas —como esos que aparecen en algunos poemas de Cavafis— [25], y el propio autor (vv.50-58):

«—Ahora, en estos guijarros, mejor olvidar todo;
no sirve hablar;
¿quién podrá mudar el designio de los poderosos?
¿quién podrá hacerse oir?
Cada uno sueña para sí y no tiene oídos para la pesadilla ajena.

— Sí; sin embargo el mensajero corre
y por muy largo que sea su camino siempre traerá
a los que tratan de encadenar el Helesponto
la nueva atroz de Salamina.»

Con el coro que habla en primer lugar ¿no estará Seferis estigmatizando el fatalismo y dejación de algunos políticos griegos en la cuestión de Chipre? En la réplica, Seferis se desentiende de esa actitud y prefiere dirigirse por última vez a los ingleses con unas palabras que son una advertencia para todos. Si se traspasan los límites de lo justo, se pondrá en marcha un mecanismo implacable, simbolizado en la figura del Mensajero que, tarde o temprano, dará noticia del desastre. La estructura de este bello y profundo poema se cierra con este distico:

«Voz del Señor sobre las aguas
Existe una isla.»

---

honesty, greed, selfishness, lack of love», traducidas por Seferis por *κακοήθεια, ἰδιοτέλεια, ἐγωϊσμός, ἔλλειψη ἀγάπης* respectivamente, v. mi nota a este poema (145) pp.326-7.

[24] Cf. *D.* 4.130-132 y sobre todo su poema *Ultima etapa* (127).

[25] Pienso, p.e., en poemas como *Teodoto* y *Embajadores de Alejandría*, cf. nº 7 y 40 respectivamente de mi edición de Cavafis.

Son los dos motivos impulsores del poema, como vimos, uno bíblico, otro esquileo. Esta vez no hay puntos suspensivos, como en la primera aparición de la cita del Mensajero, sino certeza: la *hybris* será inexorablemente castigada, bien por Dios, como Señor de los ejércitos (*Sabaoth*), bien por las Erinias.

Esta idea de la justicia siempre preocupó a Seferis y, acertadamente, la relaciona con los orígenes del pensamiento griego y, en especial, con los trágicos. Son muchas las referencias a este tema en todos los escritos seferianos (*Ensayos, Diarios, Poemas*). Por ejemplo, en *Cuaderno de Ejercicios II*, concretamente en el poema *Ciego* (178), donde Seferis evoca los trágicos acontecimientos del Domingo sangriento[26] en Atenas (Diciembre de 1944) preámbulo de la guerra civil, y hace la misma denuncia política que en *Salamina Chipre*, por una parte, la intervención británica en los asuntos internos griegos —mediante la evocación de la venta de Parga a Alí Pachá—[27] y, por otra, la ceguera de los partidos griegos que los conduce a un desastre civil, como la expedición a Sicilia en la época de la Guerra del Peloponeso[28].

Salamina de Chipre es, sobre todo para un lector no griego, un poema difícil, lleno de referencias a fuentes literarias muy variadas para aludir a situaciones y hechos históricos no siempre bien conocidos fuera de Grecia. No se sabe prácticamente nada en España de la independencia griega, o de los avatares de la política interna griega durante la Guerra Civil, como tampoco existen ideas claras sobre los factores que determinaron la descolonización de Chipre. Sin embargo, cuando conseguimos adentrarnos en el conocimiento de los datos históricos y, además, se reconstruyen las claves literarias y culturales de las que Seferis se sirve, entonces podemos llegar hasta el fondo de su escritura poética. Desvelar todas las claves de Seferis, no sólo en este ciclo chipriota, sino, en general, en toda su poesía, nos permite entender mejor su perfección formal, su belleza estética, y, lo más importante, su profunda dimensión humana.

La erudición de Seferis no tiene pues nada que ver con un gusto estético ni está animado por un finalidad más o menos efectista. Al con-

[26] Cf. *D.* 4.371 y ss.

[27] Vendida por los ingleses en 1819, lo que obligó a sus habitantes a refugiarse en las Islas Jónicas llevándose consigo incluso los huesos de sus antepasados.

[28] En *Euripides el Ateniense* (146) Seferis, desde el dístico inicial evoca toda la trayectoria de la historia griega, desde Troya hasta el desastre de la expedición a Sicilia. La alusión a las latomías es un motivo recurrente en nuestro autor —cf. sus poemas 25, 81, 107— y un símbolo del mismo drama histórico: la Guerra del Peloponeso y la Civil. En relación con este poema cf. F.M.PONTANI «Euripide ateniense, («Su un epigramma neogreco» *Dionisio*, 36 (1962) 58-62 y X.A.COCOLIS Σεφεριακά, Atenas, 1982, vol.1. pp.61-75.

trario, nuestro autor, por su forma de ser y de pensar, adopta en su escritura sobre temas vitales una posición mesurada en la forma y con unas referencias que, si se interpretan adecuadamente, producen un efecto intelectual y moral mucho más rico e intenso que sí hubiera utilizado unos recursos más agresivos. En este sentido, quizá donde mejor se revela su manifiesto poético sea en aquellos versos en los que reflexiona sobre la esencia de la guerra y que, desde luego, encontraron un marco propicio en su ciclo sobre Chipre, en vísperas del drama que se avecinaba. Unos años antes[29], en *Ultima etapa*, leemos:

«...nuestra mente, una selva virgen de amigos asesinados.
Y si te hablo con fábulas y parábolas
es porque las escuchas a gusto, el escalofrío de horror
no sirve para conversar porque es vivo
porque es mudo y avanza:
rezuma de día, rezuma en el sueño
la angustia del recuerdo.»

pensamiento fundamentado en el μνησιπήμων πόνος de Esquilo[30], Seferis sigue fiel a la antigua máxima del «aprendizaje por el dolor» (πάθει μάθος), asimismo la enseñanza de sus versos sigue metodológicamente la definición heraclitea del dios de Delfos: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει[31].

Quiero fijarme ahora en otro poema, también muy representativo de la actitud de Seferis ante Chipre, me refiero a *Helena* (135). El exergo, tomado del drama homónimo de Eurípides[32] contiene en esencia la estructura del poema: *a)* el autor se identifica con Teucro, el antiguo pretendiente de Helena, forzado por la incomprensión de los suyos a emigrar y fundar un nueva Salamina; *b)* sufrimiento y penalidades por solidaridad con unos ideales; *c)* inutilidad de esos ideales cuando carecen de base real o de futuro. Naturalmente, como en *Salamina de Chipre*, nuestro autor establece un diálogo intelectual con los ingleses, esta vez por intermedio de Eurípides. El proemio se abre con un reclamo publicitario de la época invitando a los ingleses a pasar sus vacaciones de invierno en la isla:

[29] En Octubre de 1944, cuando Seferis aguardaba en Italia, en Cava dei Tirreni, el regreso a Grecia recién liberada. Cf. mi nota correspondiente al poema 127 de mi edición, p.320, así como la correspondiente al 222, en p.337.
[30] *Agamenón* 179 ss.
[31] Heráclito, *Fr.* 93 Diels-Kranz.
[32] *Helena* 148-150, 582, 705-706.

Τὰ ἀηδόνια δὲ σ' ἀφήνουνε νὰ κοιμηθεῖς στὶς Πλάτρες
«No te dejan en Platres dormir los ruiseñores»

El mensaje, en apariencia intrascendente, hasta frívolo, incluso, está en estrecha relación con unas palabras de un coro de la *Helena* (1109 ss.):

...ἀναβοάσω
σέ τὰν ἀοιδοτάταν ὄρνιθα μελῳδὸν
ἀηδόνα δακρυόεσσαν...

donde, con la invocación a esta avecilla, está uniendo al tono quejumbroso de esta su propio lamento para saber por qué y por quién se ha peleado en la guerra. La zozobra de la duda, que invadía al coro de Eurípides, invade ahora a Seferis:

τ' εἶναι θεός; τί μὴ θεός; τί τ' ἀνάμεσό τους.
«qué es dios? ¿qué no es? ¿que hay entre lo uno y lo otro?» [33]

Ni siquiera la experiencia y la referencia a quienes fueron los «amigos de la otra guerra» le permite estar seguro:

«¿Dónde está la verdad?
Yo también fui arquero en la guerra;
mi destino, el de un hombre que erró el tiro.» [34]

Todo lo que de planteamiento general del sentido de la aventura humana y, particularmente, de su trayectoria personal como griego desarraigado por la marcha de la historia, significó para Seferis su encuentro con Chipre, se condensa en los últimos versos de este poema:

«...que tanto dolor y tantas vidas
se fueron al abismo
por una túnica vacía, por una Helena.»

[33] Seferis 135.52, paráfrasis de *ὅ τι θεὸς ἢ μὴ τὸ μέσον* E.*Hel.* 1137. En relación con este poema de Seferis, cf. L.A. de CUENCA «La *Helena* de Eurípides y un poema de Seferis» *Estudios Clásicos* 78 (1976) 371-378 y K.KRIKOS-DAVIS «On Seferis Helen» *Byzantine and Modern Greek Studies* 5 (1979) 57-66.

[34] (135.20-22) alusión a su contribución, en la lejanía del exilio en Egipto, Suráfrica y Palestina, al esfuerzo de la guerra sirviendo al Gobierno griego en el exterior. La amargura de esos años y la impotencia de ver la desigualdad entre la dureza de la guerra que sufrían quienes combatían en el interior y la actitud de los gobernantes exiliados, le llevó a escribir algunos de sus poemas más duros, cf. *Diario de a bordo II* y, en particular, los nºs 219, 220, 221 y 222 de su libro póstumo *Cuaderno de ejercicios II*.

A ese *πουκάμισο ἀδειανό* es a lo que pueden quedar reducidos todos los ideales, no sólo aquellos personales, sino el mundo por el que habían luchado juntos en la guerra mundial. Aquella esperanza —frustrada por los sucesos del 44— volverá a ser tan ilusoria, como Helena, si ahora (1954) vuelve a correr la sangre en Chipre. El tono general de este poema es, con mucho, el más desgarrado de toda la poesía de Seferis. Creo que la tristeza que de él se desprende sólo es comparable con la que hallamos en algunos de los últimos poemas de la vida de Seferis, en plena dictadura de los coroneles, *Estupidez* (236), *Epígrafe borroso* (237) y *Sobre los aspálatos* (201).

A la luz de lo que hemos ido comentando, creo que se puede entender por qué los poemas, digamos «políticos», son los que dominan en el ciclo chipriota. Digo «políticos» porque no sólo arrancan de una situación política muy determinada en la vida de Chipre y de las relaciones internacionales en el Mediterráneo Oriental en esa época, sino porque poseen una dimensión histórica, es decir, una reflexión sobre el presente a través de una interpretación y experiencia del pasado. En este sentido Seferis en su libro *Diario de a bordo III* se aproxima mucho a Cavafis. Seferis es consciente de ello en sus escritos sobre el alejandrino[35]. La conciencia histórica de Cavafis le revela un mundo de gentes engañadas y que engañan y, desde luego, en la *Helena* seferiana es bien evidente, de ahí que se haya servido de Eurípides para interpretar un pasado y reflexionar sobre el presente que se cierne sobre Chipre.

Pero aún hay más. El otro aspecto que Seferis aborda en su libro: el tema de las distintas invasiones que ha sufrido la isla a lo largo de su historia, también está tratado con un método cavafiano. Me refiero al uso que se hace, por ejemplo de la historia antigua, con Heródoto, o de crónicas medievales como las de Leoncio Majerás, Neófito Enclisto o Etienne de Lusignan. Seferis, queriéndolo o no, se nos muestra aquí como un *ποιητὴς ἱστορικός*. Eso es lo que le lleva a defender apasionadamente la causa de esta tierra griega. En Chipre descubre que cada piedra le cuenta una leyenda[36]. Para dar forma a estas vivencias, Seferis se sumerge de lleno en el dialecto y las tradiciones chipriotas[37]. En *Instantáneas de Chipre* (133) nos describe un paseo por la isla en tono divertido a través de los pícaros grabados sobre una calabaza, según la artesanía popular y todo bajo la mirada vigilante de una peque-

[35] Cf. *E.* 1.353 y 396.

[36] Según recoge D.KOHLER *o.c.* p.634 y n.107 en p.781.

[37] Para el vocabulario chipriota utilizado por Seferis, cf. C.JRISANCIS en *Λαογραφική Κύπρος* 1, 1971, 113. Para el tratamiento de los temas populares en la obra de Seferis, cf. J.ANDONIU *Ὁ κόσμος τῆς Γοργόνας* Atenas, 1981.

ña lechuza. El pasado fenicio de Chipre se evoca en *Te llamo en nombre de la diosa* (134) palabras correspondientes a un pasaje de Heródoto[38], a las palabras rituales pronunciadas por los forasteros para reclamar los favores de las muchachas dedicadas a la prostitución sagrada en el templo de la diosa Militta, advocación chipriota de la Ashtarté fenicia. Es probablemente uno de los poemas más eróticos de Seferis y donde mejor se manifiesta el sincretismo pagano-cristiano, en relación con la complejidad cultural del mundo de Chipre. La *hierodula* del poema es una descripción animada de una de esas figurillas púnicas que el mismo Seferis recoge en una fotografía de su *Diario*[39]. La ficción literaria convierte al atrio del templo fenicio, donde se desarrolla la escena, en el de una iglesia cristiana; el tintineo de las monedas que caen a los pies de la muchacha ungida se transmuta en el toque de vísperas de las campanas de la iglesia.

El demonio de la carne (138) y *Tres mulas* (141) se inspiran directamente en sendos pasajes de la *Crónica de la dulce tierra de Chipre*[40] del cronista chipriota, al servicio de los latinos, Leoncio Majerás, creador del dialecto chipriota como lengua literaria. El segundo de los poemas señalados presenta una gran analogía con otro de Cavafís, *Los corceles de Aquiles* (84), donde, al igual que en el poema homérico, la prodigiosa mula Margarita deplora la muerte del desdichado Jean de Lusignan, asesinado por la insidia de su hermano Pierre y de la esposa de aquél, Leonora de Aragón. Dos leyendas similares para mostrar lo mismo: la fidelidad de unos nobles animales frente a la crueldad humana y el desdén de Zeus o de Dios ante el infortunio humano.

Comerciante de Sidón (140) es el más cavafiano de los poemas del ciclo chipriota. El exergo está tomado de Cristodoro, el poeta bizantino de origen copto, autor de numerosos relatos épicos sobre Constantinopla, Salónica, Mileto, etc., las palabras que introducen el poema corresponde a su *ecphrasis* de las estatuas que ornaban las termas de Zeuxipo en Constantinopla[41]. Seferis en nueve dísticos rimados, con una técnica similar a la del verso alejandrino, nos ofrece cronológicamente ordenados todos los estratos históricos de Chipre: las raíces púnicas y orientales, mundo antiguo, época bizantina, el Islam, dominación latina y el presente. Esa diacronía se encarna en la figura de una *turcopula* —una muchacha turca— cortejada, con los aires de una tonada popu-

[38] ἐπικαλέω τοι τὴν θεόν Hdt.1.199.

[39] *D.* 6.p.96, se trata de la misma pieza conservada en el domicilio de Seferis en Atenas.

[40] Ed. y trad. inglesa de R.M.Dawkins, Londres, 1932, existe reimpresión más reciente en Nicosia s.a.

[41] Cf. *Anthologia Graeca* 2.1-416 (ed. Beckby).

lar, por un apuesto *pramatevtís* —especie de mercader ambulante— griego, mientras, un pastor dormita a la sombra del león de San Marcos. En una *Ringkomposition*, la terracota figurando un hermafrodita que, en el último dístico, sostiene el comerciante, convierte en realidad plástica la esencia de la isla: surgida del mar, como Afrodita, y sembrada fructíferamente por Hermes, símbolo de que todos los que, como ese comerciante sidonio, arribaron a sus costas.

Estas reflexiones sobre uno de mis libros preferidos de Seferis y, en mi opinión, de los más logrados, considero que pueden contribuir a apreciar mejor la profundidad del pensamiento y el arte de Seferis. *Diario de a bordo III* es un logro perfecto, la síntesis más acabada de un *βίωμα*, de una experiencia vital, decisiva para encontrar sus raíces, un tributo de admiración —y de identificación— hacia sus modelos intelectuales: Eurípides, Esquilo. La realidad que Seferis, ya en edad madura, descubre en Chipre, le hace recapacitar con amargura sobre el comportamiento de un pueblo —los ingleses— al que en el fondo ama pero al que, simultáneamente, la *hybris* le hace proceder injustamente contra el suyo. Reflexiona así sobre su concepto de Helenismo, mejor, de *Ρωμιοσύνη*[42], que puede ser semilla esperanzadora de un helenismo contemporáneo. No obstante la desilusión y el pesimismo acechan, pues Seferis es consciente de que los hombres, con su perpetua contradicción, pueden siempre traspasar el umbral de su propia ruina. Si no fijémonos en la arriesgada esperanza que se desprende de estos versos de *Recuerdo, I* (137.21-24), inspirados en una cita de San Juan[43].

«...Vendrá la resurrección una mañana,
como resplandecen los árboles en primavera brotará el
destello del alba,
volverá a nacer el mar y del oleaje estremecido
surgirá Afrodita.
Somos simiente que muere.»

Sin embargo, un día de verano, en 1974, la espuma del mar de Chipre volvería a teñirse de sangre[44].

[42] Concepto que malamente podemos traducir por «Grecidad», connota en realidad mucho más, no olvidemos que deriva de *Ρωμαῖος* que es como se denominaban a sí mismos los bizantinos, por oposición a *Ἕλληνες* es decir, los «griegos paganos».

[43] *ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει Eu.Io.*12.24.

[44] Invasión turca en Julio de 1974 tras el golpe de estado contra el presidente, Monseñor Macarios, propiciado por la dictadura griega de los coroneles, a consecuencia de lo cual la isla ha quedado dividida.

LA LITERATURA GRIEGA CONTEMPORANEA Y EL MAR

Dimitris DASCALÓPULOS [1]
Atenas

Sería paradójico que el mar no ocupara una parte relevante en la temática de la literatura neohelénica. No existe poeta o pintor griego que no se haya servido, en su obra, del mar, unas veces como marco escénico, otras, como fuente de inspiración y, en ocasiones, como elemento de simbolismo y alegoría. La razón es comprensible: somos un pueblo marinero. Las ciudades y los pueblos de Grecia, por muy adentrados que se encuentren en el interior del país, están a pocas horas de la costa más cercana. El destino de nuestro país, en momentos históricos críticos, incluso en la vida actual, pacífica, está estrechamente ligado al mar, al viaje, a la hospitalidad, a la aventura.

La experiencia marítima constituye el tema constante, querido, y con frecuencia central, de los escritores griegos, desde la época de los líricos arcaicos hasta la producción contemporánea en su totalidad. Entre el homérico Odiseo, por ejemplo, —cuya dimensión simbólica ha arraigado en la literatura universal— [2] y el Soldado Marinero de Seferis se interponen algunas décadas de siglos. En cuanto a la distancia

[1] Artículo traducido del griego moderno por Alicia Villar Lecumberri. Comunicación al Simposio «Greece, Greeks and the Sea» que organizó la Modern Greek Studies Association en Providence, Rhode Island, 5-8 Nov. 1987.

[2] W.B.Stanford: *The Ulysses Theme. A Study in the adaptability of a traditional hero,* Basil Blackwell, Oxford 1954. El apartado del libro que se refiere al *Odiseo* de Du Bellay («Le beau voyage») y de Seferis (*«Πάνω σ'έναν ξένο στίχο»*) lo tradujo al griego, con notas añadidas *Βενετία Αποστολίδου, Φιλόλογος Θεσ/νίκης* 25 (Sept. 1981) 426-431. Para el ámbito de la literatura neohelénica sigue siendo útil la obra de *Δ. Νικολαρεΐζη, «Η παρουσία του Ομήρου στη νέα ελληνική ποίηση»* (1ª edición: 1947; hoy en reimpresión anastática del tomo de *Δ. Νικολαρεΐζης: Δοκίμια Κριτικής, Πλέθρον* 1983, p.209-236). Permanece inédita, por lo que sé, la obra de *Νάντιας Χαραλαμπίδου Aspects of the Odysseus Theme in Greek poetry*. Interés por este tema en Seferis presenta el estudio de *Δ.Η. Μαρωνίτη «Ο φιλέταιρος Οδυσσέας»*, en su libro *Η ποίηση του Γιώργου Σεφέρη, Ερμής* 1984, p.44-62.

cronológica, tenemos que hacernos con el reiterado tema de uno y otro carácter humano, el cual sobrevive en la razón artística incluso en la memoria colectiva trasvasándonos el optimismo y la solidaridad para la aventura marinera del griego a través del tiempo.

Tal vez, puesto que la experiencia marinera aparece más o menos comprensible en sí misma para los escritores griegos, no disponemos de trabajos notables que traten de cómo los poetas y los prosistas han afrontado el mar[3]. Por otra parte no disponemos de una antología sobre el tema que ofrezca las mínimas garantías[4]. Mi intención no es presentar aquí un catálogo de nombres, sin duda interminable, semejante a aquel de las naves que encontramos en el canto II de la *Ilíada*. Pienso que será preferible proponer una selección propia para una supuesta antología de la literatura del mar. No lo que tendría que contener exactamente, sino qué nombres no deberían faltar en una antología de tales características. No estaría de más que nos pusiéramos de acuerdo en que con el término «literatura del mar» entendemos textos literarios que están en conexión directa o indirecta con el mar, sin que consideremos suposición previa necesaria la cualidad náutica del escritor concreto[5]. Los límites cronológicos que envuelven la charla que sigue a continuación, se extienden desde el convencional punto de partida de 1821 hasta los primeros años de la postguerra (alrededor de 1950).

Sin lugar a dudas, empezaría («empezad por Zeus») con los fragmentos del *Ύμνο εις την Ελευθερία (Himno a la Libertad)* de Dionisio Solomós y añadiría el *Κρητικό*[6] *(Cretense)* y *Πόρφυρα (Púrpura)*, «un poema elevado» —como escribe Linos Politis— «donde el hombre,

[3] Considero que posiblemente se me hayan escapado trabajos conexos con el tema que trato aquí. La única publicación relativa al tema que tuve en cuenta al empezar es un artículo de *Δημήτρη Γιάκου «Η θάλασσα κ' η λογοτεχνία μας»*, *Ελληνική Δημιουργία* 1 (julio 1952) p.25-32. Antes de entregar el texto a imprenta, la Sra. *Δρακοπούλου* de la Sociedad *E.Λ.Ι.Α.* tuvo la bondad de recomendarme el estudio de *Κώστας Γεωργουσόπουλος* «The sea in Modern Greek Literature» publicado en el catálogo de la exposición «Greeks and The Sea», p.101-103, que tuvo lugar en Amsterdam (29 Oct.-10 Dic.1987). El último libro de *Μαρία Φαλαγκά-Γεωργίου: Η θάλασσα στο δημοτικό τραγούδι και στη νεοελληνική λογοτεχνία*, Atenas 1987, solamente por deber bibliográfico puede uno recordarlo.

[4] La única edición, relativa al tema, de la que tengo noticia es *Θαλασσινή Ποιητική Ανθολογία* de *Πάνος Παναγιωτούνης* (1986). El Sr. *Δημήτρης Γιακούμάκης* ha anunciado públicamente la elaboración de una nueva *Ανθολογία Θαλασσινής Ποιήσεως* quien ha publicado fragmentos relativos en una ed. periódica *Ναυτική Επιθεώρηση - Πνευματική Καλλιέργεια*, que publica el Servicio Histórico de la Marina.

[5] Un punto de vista semejante apoya *Φίλιππος Φιλίππου* en su artículo «*Υπάρχει λογοτεχνία της θάλασσας;*», periódico «*Η Αυγή*», 9 Agosto 1987.

[6] Una reciente revisión, de interés, del *Κρητικός* se debe a *Δ.Ν. Μαρωνίτη*, *Οι εποχές του «Κρητικού»*. *Λέσχη*, 1975 (hoy en su libro *Πίσω μπρος*, *Στιγμή* 1986, p.13-15.

dentro del disfrute de la naturaleza, tiene que luchar con la fuerza irracional, salvaje, de un monstruo marino»[7]. Seguiría con determinadas odas de Andreas Calvos[8], en las que estampa claramente la lírica del atrevimiento, y elegiría a continuación versos de Aristóteles Valaoritis, junto con su poema tan popular «*Ο βράχος και το κύμα*» («La roca y la ola»), en donde, si no me equivoco, se produce por primera vez en nuestra literatura la utilización alegórica del mar. Del resto de los poetas del Heptaneso no dejaría de lado unos fragmentos de la prolija composición *Ο όρκος (El juramento)* de Yerásimos Marcorás[9], así como (algunos versos) del también extenso poema de Yerásimos Mavroyanis «*Ο ναύτης του λωνίου*» («El marinero del Jonio»).

De los románticos de la Atenas del siglo XIX elegiría bastantes poemas, no tanto por su valor poético, sino porque es evidente la diferencia del sentimiento poético y por la manera en que manejan la lengua y las ideas. Pongo por ejemplo los poemas «*Θάλασσα*» («Mar») de Alejandro Sútsos, «*Χαιρετισμός στο Αιγαίο*» («Saludo al Egeo») de su hermano Panayiotis Sútsos y el conocidísimo «*Διονύσου πλους*» («Travesía de Dioniso») de Alejandro Risos Rangavís. El poeta Yorgos Salocostas es un caso interesante, no ya por lo que creó, sino principalmente por sus proyectos. Cuantas veces abandona la cazarévusa, su producción adquiere la ternura e inmediatez que nos llevan directamente a Solomós. Buena prueba de ello es el poema «*Η αναχώρησή της*» («Su partida»), al tiempo que su versión musical lo ha dado a conocer al público en general.

Aristómenes Provelenguios ha escrito los poemas más bellos sobre le mar, inspirados en su isla, Sifnos, y es uno de los primeros casos de poetas que están muy ligados a su tierra natal y al mar Egeo, muchos

[7] Dionisio Solomós, *Ποιήματα*. Colección. Estudio de Linos Politis. Icaros 1964, p.8. Una valoración análoga del poema se debe a Politis en su libro *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*. M.I.E.T. 1978, p.149. Véase también el interesante trabajo de *Γ. Κεχαγιόγλου*, «*Προτάσεις για του «Πόρφυρα» του Σολωμού*», en el tomo *Homenaje al profesor Linos Politis*, Salónica 1979, p.153-184. No está relacionado directamente con nuestro tema, pero siento la necesidad de acentuar el significado que tiene para los estudios de Solomós el brillante trabajo de *Ελένη Τσαντσάνογλου: Μια λανθάνουσα ποιητική σύνθεση του Σολωμού*, Atenas 1982.

[8] Gran interés de la esperada reedición de las Odas de Calvos, que ha anunciado «Icaros», contiene los problemas que expresa *Γιάννης Βάσσης* en dos artículos que tienen que ver con el tema. El primero, con el título «*Προλεγόμενα σε μια νέα κριτική έκδοση των «Ωδών» του Ανδρέα Κάλβου*», publicada en Salónica en *Ἑλληνικά*, 35 (1984) p.338-354; el segundo comprende el fascículo que sale en Amsterdam-Atenas en el Mensajero, 25-26 (Nov. 1987) 82-88, con el título «*Για μια ιστορικο— κριτική έκδοση των «Ωδών» του Ανδρέα Κάλβου*».

[9] *Π.Δ. Μαστροδημήτρης*, «*Ο Όρκος*» *του Μαρκορά*. Estudio filológico. Texto, Ediciones Grigori, 1978.

años antes del «descubrimiento» de Elitis [10]. Otra personalidad de gran relevancia, estrechamente ligada con el lugar de origen es Alejandro Papadiamandis. Le dedicaría muchas páginas en mi supuesta antología. Hombre no viajero, solitario, que vivió una vida de privación y estática, ha dado vida en sus narraciones y novelas a un mundo solitario, que ha sido falsificado en gran medida, en la actualidad, por lo que llamamos progreso y modernización, cuya virtud, valores y carácter no sólo se han conservado en las páginas del escritor, sino también en muchas islas de Grecia. Como habrán advertido ya, Papadiamandis es el único prosista que se menciona aquí, en una lista de poetas, hasta ahora. El hecho no es extraño, ya que la prosa neohelénica llega mucho más tarde que la poesía, con resultados meritorios. Son conocidos los esfuerzos que ha hecho la importantísima revista que vio la luz el siglo pasado *Estía,* para que los escritores griegos de la época escribieran sus relatos [11]. Desde este punto de vista nos interesa aquí especialmente el año 1898, cuando con el concurso correspondiente se premia el relato marítimo de Andreas Carcavitsas *Pascua en los mares.* Carcavitsas conseguirá merecidamente el título de escritor marítimo de la época, especialmente con la conocidísima colección de relatos *Τα λόγια της πλώρης (Las palabras de proa).*

El nombre de Constantino Rados no lo encontrarán en ninguna historia de la literatura neohelénica [12]. Periodista en los primeros años de su carrera, terminó como profesor de historia en la Universidad de Atenas y en la Escuela Naval de Suboficiales. Fue un sabio investigador. Conocía en profundidad toda la historia de los barcos griegos, desde los tiempos más arcaicos. Los innumerables términos navales, el conocimiento de los hechos históricos navales y su infinito amor al

[10] Indices particulares, familiares y también poéticos de Aristómenes Provelengios recoge la edición: *Αριστομένης Προβελέγγιος, ο τραγουδιστής του Αιγαίου,* escrita por el nieto del poeta Alejandro G.Petrópulo, Atenas 1986.

[11] Véase, próxima aparición: *Γιάννης Παπακώστας, Το περιοδικό «Εστία» και το διήγημα,* Atenas 1982.

[12] Elementos sobre Rados (1862-1931) procura *I.M. Παναγιωτόπουλος* en el tomo *Το Ιστορικόν Μυθιστόρημα* de la Biblioteca Básica *Αετού-Ζαχαρόπουλου,* nº 17, p.261-287, en donde recoge también dos de sus narraciones. En el relato «Ο *πειρατής της Γραμβούσης*» evoca la figura que conlleva el nombre Caragatzis. Tengo que agradecer al capitán Sr.Anastasio I. Tzamtzi, el haber puesto a mi disposición información y material sobre Constantino Rados, tal como el fascículo sobre la participación de Rados en la exposición de marina internacional de Burdeos (1907), al que I.M.Panayotópulos caracteriza de «extraño fascículo», promovido por el mismo Rados, es evidente». El Sr. *Τζαμτζής* me procuró también un fascículo *Ο Κωνσταντίνος Ράδος ως ναυτικός ιστορικός* debido al almirantes Votsis, Atenas, Estía 1924. También presentan interés las indicaciones necrológicas sobre Rados, siempre útiles para tales temas, en *Νέα Εστία* tomo 9, 15 (Feb. 1931) p.211-212. La apreciación de la oferta literaria de Rados la firma en *Nea Estía* Gregorio Xenópulos.

mar, le llevaron a escribir una serie de narraciones de temas análogos. Puede que no fueran obras maestras de la literatura, pero son testimonio de un intenso sentimiento marítimo. Merece la pena que refiera aquí que uno de los personajes de los relatos navales de Rados atiende al nombre de Caragatsis.

De la floreciente generación literaria de 1880 y sus epígonos, recogería en mi antología muchísimos poemas, empezando, por supuesto, por Costís Palamás. En su obra, fuera de la experiencia marítima, ocupa también un puesto importante la marisma. La extensión total de su obra poética, que dicta la necesidad de circulación de la Antología de Palamás, de G.K.Catsímbalis-Andreas Carandonis [13], es iniciativa del esfuerzo que tiene que dedicar el antologista para seleccionar los poemas más representativos de Palamás, sobre el mar. Dificultades semejantes, aunque de menor extensión, pero con criterios de todas formas más severos, tiene que afrontar cualquiera ante la obra de Drosinis, así como con la obra del prolífico, pero muy difícil, Sotiris Skipis. El poeta del mar más destacado en esta época es sin lugar a dudas Lambros Porfiras. Los más conocidos, más populares, y quizá los más perfectos poemas puede que no sean los que tratan del mar, sino toda su poesía que (se conserva) mantiene un nivel artístico digno de tener en cuenta, al tiempo que el mundo del puerto y de los hombres del mar está descrito con profundo lirismo y simpatía.

Sikelianós, Casandsakis y Várnalis, contemporáneos, no faltarían en cualquier tipo de antología sobre el mar. Para los dos primeros existen las dificultades que se han señalado anteriormente, en el caso de Palamás. Especialmente en el caso de Sikelianós habría que señalar aquí que son, junto con Calvos, dos poetas que cantan al mar Jónico, por lo general tan injustamente tratado en relación con el Egeo en nuestra poesía contemporánea—. La *Odisea* de Casandsakis (¿cuántos, verdaderamente, han leído todos sus cantos?) no agota las inspiraciones homéricas de su escritor, si consideramos la tragedia de Odiseo, ni tampoco los temas marítimos de Casandsakis, en los cuales hay que entender por lo menos otra tragedia *(Cristóbal Colón)*. De Várnalis incluiría dos o tres poemas así como el conocido prólogo de la colección *Το φως που καίει (Να σ' αγναντεύω θάλασσα να μην χορταίνω...) La luz que quema (Que te vuelva a encontrar mar, no me quede satisfecho...),*

[13] C. Palamás *Ανθολογία*. Selección de *Τ.Κ.Κατσίμπαλη* y *Αντρέα Καραντώνη*, Estía (1973). Paralelamente el prolífico *Σωτήρης Σκίπης* llegó a publicar una antología, antes de morir, de su propia obra, en dos tomos *Κασταλίας Κρήνης* (1950). Indudablemente presenta gran interés el caso del poeta que se autopublica una antología, como Nicéforo Vretacos (Selección, Ediciones Cemelio 1964) o Odiseas Elitis (*Οδυσσέας Ελύτης. Εκλογή* 1935-1977, Ed. Acmon, 1979.

el poema «*Αφροδίτη*» «Afrodita» y el más rítmico «*Ο χορός των Ωκεανίδων*» «El baile de las Oceánides».

Incluso C.P.Cavafis, que raramente se refugia en versos del ámbito de la naturaleza, utiliza bastantes veces el mar, no sólo como marco de sus poemas, sino también frecuentemente como medio de identidad racial y mayor cohesión con el helenismo (como en el poema «*Επάνοδος από την Ελλάδα*» «Retorno de Grecia»). Según una caracterización precisa de Mijalis Pierís, Cavafis no es simplemente el poeta de la ciudad, sino «el poeta de la ciudad junto al mar» [14].

En cuanto a los años del período de entreguerras, tenemos poetas y prosistas en abundancia, los cuales recurren a temas marítimos. En bastantes de éstos domina el clima del callejón sin salida, que se expresa con la disposición de la huida, del viaje y de la melancolía. Un ejemplo característico, Costas Uranis. En la misma época aparecen en la prosa novelas y narraciones con contenido social, en donde el mar es pista del esfuerzo cotidiano y refleja las injusticias sociales. Buena parte del mundo que se mueve y actúa en las obras de Constantino Ceotokis, Pedro Picrós y Costas Paroritis tiene vínculos directos e indirectos con el mar. También han escrito páginas muy interesantes sobre el mar el injustamente desconocido hoy Atanasio Kiriasis, el mayor publicista Costís Bastiás, el torrencial Spiros Melás, con las biografías de los héroes navales de 1821, Yanis Cl. Serbos de Calimnos, un poeta intensamente lírico, al que intentó seleccionar, sin éxito, G.C.Catsímbalis en 1930. [15] Incluiría en la antología bastantes poemas de Cariotakis, quien, recordémoslo, intentó por primera vez suicidarse tirándose al mar.

En la década de 1930, generalmente crítica y definida por el régimen literario actual, aparecen muchos escritores, los cuales publicarán también después de la guerra (excepto el prematuramente desaparecido Sarandaris) páginas significativas sobre el mar: Mirivilis, Cóndoglu, Venesis, Báras, Scarimbas, Sarandaris, Caragadsis. Tenemos que subrayar sobre todo dos casos dignos de mención que están en relación directa con nuestro tema. El primero es la presencia de dos poetas en contacto profesional con el mar, los cuales transforman con la poesía las vivencias de sus viajes. Se trata de Nicos Cavadías *(Marabú)* y D.I.Andoníu. El radiotelegrafista Marabú sería admitido en 1933 con críticas encomiásticas. Entre sus panegiristas contamos con Linos Politis, un crítico que «sintió» el nuevo escalofrío de la poesía de Marabú,

[14] Esta caracterización es el final de la comunicación de Mijalis Pierís en el Simposio de MGSA. Según tengo noticia, veremos pronto una publicación, reveladora de las relaciones de Cavafis con el mar, comunicación de Pieris.

[15] *Ο ποιητής Γιάννης Κλ. Ζερβός*. Artículos: *Γ.Κ. Κατσίμπαλη*, Louis Roussel, *Κ.Βάρναλη, Π.Δ. Ταγκόπουλου, Α.Μ.Στρατηγόπουλου, Γ. Κοτζιούλα, Α.Καραντώνη, Τέλλου Άγρα*. Atenas. G.Kaleryi 1930.

pero no pudo entender —por el contrario, la satirizó— la poesía de Cavafis. La suerte póstuma de Cavadías fue reforzada positivamente por la versión musical de sus poemas, al tiempo que el interés que suscita hoy parece relevante. El capitán Antoníu empieza antes de 1930 con publicaciones esporádicas tradicionales, se entrega a un largo silencio y vuelve como personaje esencialmente poético en 1936, dentro de las páginas de la revista *Nuevas Letras*. Su manera de escribir le diferencia radicalmente de la de Cavadías. Sus experiencias viajeras están profundamente arraigadas en el entramado de sus versos, y su tono frecuentemente hermético que apunta a lo esencial queda expresado en poemas de forma estable, como los de *Hai-ku* y las *tankas*. El mayor poema que compuso, *Ινδίες* (Las Indias) «constituye una parada en el camino nacional de nuestra poesía y el nivel de nuestra negligencia crítica», según la caracterización de G.P.Savidis [16].

El segundo hecho importante de la década de los 30 en relación con nuestro tema es la aparición de tres grandes poetas en cuya obra podría decirse que el mar ocupa el lugar central. Se trata de Yanis Ritsos, Yorgos Seferis y Odiseas Elitis. Se necesitaría un libro entero para cada uno de estos poetas para examinar en extenso la presencia del mar en su obra. Lo que sigue a continuación son determinadas caracterizaciones epigramáticas de primer rango, que simplemente tocan el tema, al tiempo que indican la profundidad y su posible extensión. Yanis Ritsos precede cronológicamente a los otros dos. Empieza a publicar a finales de la década de 1920. De los aproximadamente 100 libros que ha impreso hasta hoy, 10 tienen la palabra «mar» en el título, o el título se refiere directa o indirectamente a temas del mar y las islas. Es difícil precisar de qué modo utiliza el poeta el mar en su obra, ya que no disponemos, por lo menos hasta ahora, de una lista de palabras que nos facilitara un trabajo de este tipo. Junto al hecho de que el estudioso y antologista del poeta G.Veludís no clasifica la palabra mar en la categoría de palabras-instrumento en la poesía de Ritsos [17], se verifica, incluso con una rápida hojeada de la obra más voluminosa del poeta, que la apariencia continuada pero también la carga significativa de la palabra *mar* presenta un interés particular. Tengo que señalar aquí que en muchísmos poemas de Ritsos (como ocurrirá también con bastantes

[16] *Γ.Π. Σαββίδης*, «*Τάνικα και Χάικου ή τα νυχτογιασεμιά*», en su libro *Πάνω νερά*, *Ερμής* 1973, p.69-76.

[17] Tales palabras-instrumento son, según Yorgos Veludis, las palabras *σπίτι* (casa), *πιάνο* (piano), *καθρεύτης* (espejo), *κλειδί* (llave), *άγαλμα* (estatua), *άνεμος* (viento), *ξύλινο άλογο* (caballo de madera), *ήλιος* (sol), *λόφος* (colina), *αρκούδα* (oso), *φωτιά* (fuego), *πηγάδι* (pozo), *καρφί* (clavo). *Γιώργος Βελούδης*, *Γιάννης Ρίτσος: Προβλήματα μελέτης του έργου του*, Kedros, 1983, p.86-96. (En la serie «*Μελέτες για τον Γιάννη Ρίτσο*», nº 5).

poetas que estuvieron exiliados por sus ideas políticas, como por ejemplo con Alejandro o Patricio) a menudo el mar se convierte en el elemento que constituye la frontera entre la vida libre y el campo de reclusión, impenetrable línea que separa a los exiliados del resto del mundo.

En el siglo pasado Solomós había manifestado que no tenía otra cosa en su mente que no fuera la libertad y la lengua. Un siglo después aproximadamente, un joven de buena posición económica, que dejó los estudios universitarios para ser poeta, formularía un punto de vista semejante y propio, con el verso: *Mi lengua, mi única preocupación en las playas de Homero.* Odiseas Elitis cantará en su poesía con una juventud casi floreciente, al paisaje griego, al sol y al mar. De acuerdo con una expresión establecida, que no veo por qué tendría que rechazarla, Elitis «descubrirá» el Egeo, y precisamente en una época históricamente comprometida, cuando en Grecia tiene lugar otra actuación de la frecuentemente repetida tragedia de los dictadores del siglo veinte. Desde comienzos de la década de 1970 el hasta entonces despejado panorama poético de Elitis empieza a oscurecerse, al tiempo que salen a la superficie filósofos problemáticos que dan otras dimensiones a su obra. Además de esto, Elitis ha permanecido en la conciencia del público como el poeta del Egeo, de las islas y del mar. Actualmente, especialmente después del Premio Nobel, de 1979, disponemos de unos 40 libros —estudios sobre su poesía y tenemos la ocasión de estudiar con más precisión como aparece el mar en su obra [18]. Sobre todo, en algunos de estos libros se desarrollan puntos de vista apoyados en teorías contemporáneas de interpretación de textos y atribuyen a las relaciones del poeta con el mar, los vínculos que el mismo poeta no había imaginado o al menos no los tendría en su mente cuando escribía poemas del mar [19].

Es muy conocida y bastante comentada la importante posición que ocupa en la poesía de Seferis el mar. La misma palabra es de las que aparecen con más frecuencia en los poemas de Seferis. Es el tercer sustantivo, en orden de frecuencia, con 80 referencias en los *Poemas,* después de los sustantivos «ojo» (96 referencias) y «hombre» (81 referencias) [20]. No es tampoco casual —al contrario, es particularmente carac-

[18] Mario Vitti, *Οδυσσέας Ελύτης. Βιβλιογραφία* 1935-1971. En colaboración con Angueliki Gavazá. Icaros 1977. Para el período desde 1971 hasta hoy, v. *Δημήτρης Δασκαλόπουλος, «Βιβλιογραφικά Οδυσσέα Ελύτη* (1971-1986)», *Χάρτης* 21-23 (Nov.1986) 531-552.

[19] *Λίνα Λυχναρά: Το μεσογειακό τοπίο στην ποίηση του Γιώργου Σεφέρη και του Οδυσσέα Ελύτη. Μια παράλληλη ανάγνωση.* Atenas, Estía 1986.

[20] *Ξ.Α. Κοκόλης: Πίνακας Λέξεων των «Ποιημάτων» του Γιώργου Σεφέρη.* Segunda edición. *Ερμής* 1975, p.120.

terístico— el hecho de que tres de las colecciones poéticas de Seferis se titulen *Ημερολόγιο καταστρώματος (Diario de a bordo)*. Por otra parte, el libro más requerido, «*Κίχλη*» *(El Zorzal)*, no es sino el nombre de un barco hundido. E incluso *Η στέρνα (La cisterna)*, si queremos insistir en los nombres de sus obras, es lo contrario del mar, la imagen del agua inmóvil, que no puede evacuarse y transmite vida. En su diario Seferis anota: «El mayor error de mi vida fue que fui creado para el mar y he sido un hombre de tierra firme»[21]. Esta declaración manifiesta revela una posición real de vida. He constatado ya que los conocimientos del poeta sobre lo relativo a las cosas del mar son conocimientos de experiencia marítima. Ello es totalmente comprensible porque su mundo poético es vivido dentro de las sensaciones del hombre de mar que viaja. El Continente es el dilema en el viaje, es un lugar donde se desarrolla «el drama más antiguo». Una de las máscaras literarias del poeta se llama Estratis el marinero, al tiempo que el emblema permanente de sus libros —incluso de su sello— es una sirena de doble cola (y en los años bisiestos la sirena mutilada)[22] Finalmente, hay que señalar que con Seferis se consiguen nuevas dimensiones en los temas literarios que están relacionados con el mar, como Odiseo, Elpenor, los compañeros, el viaje[23].

Tras el período de entreguerras aparecen prosistas de talla que tratan temas marítimos. La novela *Θάλασσα (Mar)* de Costas Sucas contiene estremecedoras páginas de una tragedia marítima de navegantes náufragos. Una vida llena de peligros y las peripecias de los pescadores de esponjas de Calimnos es el tema central en muchos libros de Yanis Manglís. Las narraciones de Cristos Lebandas *Ιστορίες του Πόρτο Λεόνε (Historias de Puerto Leone)* presentan interés, así como su novela *Πορεία κόντρα στον τυφώνα (Marcha contra el tifón)*. En estos años aparece también por primera vez Vasilis Lulis, que trabajó durante un tiempo como marinero y aprovecha en sus obras las experiencias marí-

[21] *Γ. Σεφέρης: Μέρες Β'*. Atenas, Icaros 1975, p.90.

[22] *Χρήστος Αντωνίου: Ο κόσμος της γοργόνας. Θέματα και μορφές της λαϊκής παράδοσης στο έργο του Σεφέρη*. E.Λ.I.Α. 1981. Véase especialmente las págs.47-71 para la figura del mar en la obra de Seferis. No ofrece elementos nuevos al artículo de *Τάσος Κόρφης «Η θάλασσα στο «Μυθιστόρημα» του Γιώργου Σεφέρη»*, en el tomo *Περιγραφή του Γιώργου Σεφέρη*. Cuadernos «Ευθύνης», nº 25, 1986, p.23-28. Para los libros y la biblioteca de Seferis v. hoy el discurso de G.P.Savidis «*Ο Σεφέρης, η Κρίτη και τα βιβλία του*», *Palimpsesto* de Heracles de Creta, 5 (Dic.1987) 7-20.

[23] *Γ.Π. Σαββίδης, Μεταμορφώσεις του Ελπηνόρα (Από τον Πάουντ στον Σεινόπουλο). Ερμής*, 1981. *Έντμουντ Κήλυ: Μύθος και Φωνή στη σύγχρονη ελληνική ποίηση*. Traducción Spiros Tsakniás. *Στιγμή* 1987. (En las p.95-112 el estudio «*Ο Ελπήνωρ του Σεφέρη ένας άμοιρος άνθρωπος*»). C.Capri Karka, *Love and the Symbolic Journey in the Poetry of Cavafy, Eliot and Seferis*, Pella Publishing Company, Nueva York 1982.

timas con claros mensajes sociales[24]. No debería dejar de lado la trilogía —río de Dionisia Roma *Περίπλους (Periplo)*, un paralelo en prosa —desde el punto de vista de la extensión— de la *Odisea* de Casandsakis. Completaría esta revisión con una mujer prosista. En dos de sus cuatro libros, Eva Vlami, tiene como tema la vida y el destino de la marinera ciudad de Galaxidi. Su primer libro *Γαλαξείδι. Η μοίρα μιας ναυτικής πολιτείας (Galaxidi. El destino de una ciudad marinera)* recuerda una obra análoga de Pandelís Prevelakis sobre Récimno: *Το χρονικό μιας πολιτείας (Crónica de una ciudad)*, por lo que parece que ha sido influenciada. Su libro inmediatamente posterior *Σκελετόβραχος*, que le consagra en nuestra literatura, está dedicado a un combate de veleros contra barcos de vapor. Es, en extenso, el combate del pasado con lo moderno, de la conservación con el progreso. Los conocimientos de Vlamis en cuanto a temas naúticos, las descripciones de la vida cotidiana en los barcos y la verosimilitud de su escritura son tales que uno duda cómo ha sido escrita por una mujer una novela tan «masculina».

Pienso que debo detenerme aquí. Mi supuesta antología contiene ya cincuenta nombres de poetas y prosistas. Los nombres pueden, con seguridad, multiplicarse. Para que alguien se dedique al tema de «La literatura neohelénica y el mar» hay que promover determinados trabajos literarios e investigar algunas cuestiones generales:

1. Estudiar la posición que ocupa el mar en la mayoría de los poetas y prosistas, así como en aquellos que se consideran, según una concepción común, la cumbre de los escritores del mar.

2. Investigar la cuestión: ver si existe una diferente utilización del tema del mar (y sus extensiones simbólicas o alegóricas) según las escuelas literarias y períodos. Tendría interés, por ejemplo, que explicáramos de qué manera es utilizado el mar en la obra de los griegos surrealistas, tema que no he tocado aquí.

3. Tomar en consideración las nuevas perspectivas que alcanza la experiencia marítima como tema literario, especialmente después del intenso interés actual por cuestiones ecológicas[25].

4. Incluir en la investigación la literatura chipriota contemporánea, de la que no me siento capaz de hablar.

[24] *Αλέξ. Αργυρίου*, «*Βασίλης Λούλης. Ο άνθρωπος και ο συγγραφέας*», en su libro *Αναψηλαφήσεις σε δύσκολους καιρούς*. Kedros 1986, p.227-280.

[25] *Σωτήρης Τσαμπηράς*, «*Μηνύματα των καιρών. Οικολογία στη νεοελληνική ποίηση*», periódico «*Η Καθημερινή*», 17 de Mayo de 1979.

Espero que haya quedado claro que ni comunicación constituye un primer acercamiento a un tema no descubierto filológicamente. Les recuerdo que Seferis toma prestado de Esquilo un verso que encabeza todas las dificultades juntas y que espero que nos dé fuerza para seguir adelante:

El mar, la mar, quién lo agotará.

RESEÑAS

ANA COMNENA EN CASTELLANO

Fernando Gascó la Calle es el actual director de publicaciones de la Universidad de Sevilla. Bajo su égida se ha comenzado a publicar una serie de «Clásicos Universales» cuyos primeros títulos son los siguientes: *El Arpa de Birmania*, de Michio Takeyama, en traducción de Fernando Rodríguez Izquierdo Gavala; el libro II de las *Epistulae ex Ponto*, de Ovidio, espléndidamente editado, y traducido y comentado por Ana Pérez Vega, y, en tercer lugar, la *Alexiada*, de Ana Comneno, traducida por primera vez a nuestra lengua por Emilio Díaz Rolando.

De este tercer título me propongo hablar brevemente. Yo hubiese preferido la forma con acento, *Alexíada* (prefiero *Ilíada* a *Iliada*), y Ana Comnena en vez de Ana Comneno, pero ésos son detalles sin importancia. Lo cierto es que por fin podemos leer en español una de las obras más relevantes de las letras bizantinas, traducida del griego original a casi todas las lenguas europeas, pero nunca a la nuestra antes de ahora. En las páginas de esta misma revista (*Erytheia* 9 (1988) 23-33) exponía Emilio Díaz Rolando los criterios seguidos para la transcripción de nombres propios en esta versión *princeps* castellana de la *Alexíada*, problema éste peliagudo siempre. Pedro Bádenas lo dejó visto para sentencia en lo que al griego moderno se refiere (»La transcripción del griego moderno al español», *RSEL* 14 (1984) 271-289). Manuel Fernández-Galiano fijó las normas para la transcripción del griego clásico. El griego bizantino continúa presentando numerosas dificultades a este respecto, pero esfuerzos como el de Díaz Rolando contribuyen no poco a la deseable tarea de normalización, una labor difícil y arriesgada que el incansable Bádenas de la Peña se propone llevar a término.

Bernard Leib editó pulcramente y tradujo al francés el texto de la *Alexíada* en la «Collection Byzantine» de la Société d'Edition «Les Belles Lettres» (tomos I-III, París 1937-1945). P.Gautier enriqueció la obra en 1976 con un cuarto y último volumen que incluía un extenso índice de nombres. Se trata de la edición que Díaz Rolando ha adoptado para llevar a cabo su versión castellana. En inglés circula, dentro de la popular serie «Penguin Classics», una cuidada traslación de E.R.A.

Sewter, con unos cuantos mapas muy útiles (Harmondsworth, Middlesex, 1969). Eran las dos *Alexíadas* más asequibles para el lector español antes de la aparición del libro sevillano que hoy saludamos, cuya oportunidad cultural no cabe dudar, pues significa poner al alcance de todos una de las obras maestras de la literatura bizantina y, por qué no decirlo, de las letras universales.

K.Dieterich, en su delicioso librito *Figuras bizantinas* (traducción española de Emilio R.Sadia, Madrid, Revista de Occidente, 1927), dedica una veintena de páginas, las últimas del tomo, a la princesa Ana. Cuenta que hace exactamente doscientos años, en septiembre de 1789, Federico Schiller confesaba en carta a los hermanos Lengefeld lo siguiente: «La traducción de la princesa Comnena, de la cual sólo me han correspondido algunos pliegos, me ha cansado mucho; el estilo es pésimo y de un gusto falso; el contenido tiene poco interés.» Corrían malos tiempos para el aprecio bizantino. El ideal ético individualista de la humanidad veía entonces en la antigüedad clásica la cumbre del verdadero humanismo, sin hacer ningún caso de la Edad Media europea, y mucho menos de la oriental. Schiller no podía valorar en su justa medida a un personaje como Ana, digno sin duda de haber inspirado una de sus tragedias. Pero la Historia es así de arbitraria. Hoy, en esta agonía del siglo XX, estamos asistiendo a un auténtico *revival* del mundo bizantino, y estoy seguro de que ninguno de los grandes escritores de nuestro presente formularía un juicio tan desfavorable como el de Schiller acerca de la autora de la *Alexíada*.

En el tránsito del siglo XI al XII, mientras Guillermo de Aquitania inaugura la lírica moderna en Occidente con su «Farai un vers de dreyt nien», dos cónyuges escritores surgen en el Imperio Oriental: Nicéforo Brienio (1062-1137), valeroso estratego, rival, en 1097, de Godofredo de Bouillon, y su esposa Ana Comnena (1083-¿1150?), hija del emperador Alejo I Comneno (1081-1118). Si Brienio narra en su *Floresta de la Historia* las vicisitudes de la familia de los Comnenos en un estilo que compite en sencillez con el de Jenofonte, Ana, dotada de una vastísima cultura, refiere en la *Alexíada* la vida y las hazañas de su padre, al que demuestra gran afecto y admiración, así como desprecio y odio hacia los bárbaros y presuntuosos latinos. La obra, compuesta en un convento tras múltiples y vanas tentativas de obtener la corona imperial para su marido en detrimento de su hermano, el emperador Juan II Comneno (1118-1143), anuncia ya en su título, casi de epopeya, la intención de glorificar a Alejo. Sirviéndose de numerosos documentos extraídos de los archivos y de recuerdos personales, la autora traza el panegírico de su padre aludiendo a sucesos históricos y militares, pero también introduciéndonos, muy femeninamente, en el mundo de la corte imperial

de Bizancio, con sus complejas ceremonias, sus intrigas, sus fiestas, sus continuas habladurías. El estilo intenta reproducir el de Tucídides, con una elegancia retórica no exenta de eficacia. Hay pasajes, como la descripción de la toma de Jerusalén por los cruzados, que se han hecho famosos por sus valores narrativos y por su finísima ironía.

Si conseguimos olvidar los defectos formales del libro que alberga la versión española *princeps* de la *Alexíada*: márgenes mínimos, desigual entintado de las páginas, carencia de cursiva en las notas, etc., llegaremos a disfrutar lo indecible con su lectura. En cualquier caso, la tarea del traductor, que es asimismo autor de un erudito estudio preliminar (con bibliografía), de un nutrido acervo de notas y de un índice de nombres propios, se me antoja muy meritoria. Gracias a Emilio Díaz Rolando la voz de Ana Comnena suena por vez primera en castellano.

Luis Alberto de Cuenca

KÖPSTEIN, H. y WINKELMANN, F. (eds.): *Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz*. Serie *Berliner Byzantinische Arbeiten*, vol.51. 191 páginas y 5 ilustraciones. «Akademie— Verlag». Berlín (República Democrática Alemana) 1983.

Este libro ha sido publicado bajo los auspicios del Instituto Central de Historia Antigua y Arqueología de la Academia de Ciencias de la República Democrática Alemana, junto con la Sección de Ciencias de la Antigüedad Oriental y Clásica de la Universidad «Martín Lutero» de Halle y Wittenberg. Los editores han recogido en el texto del volumen algunas de las ponencias, que se leyeron en el Congreso «Mutaciones sociales en el Bizancio de los siglos VIII y IX. Aspectos del primer desarrollo feudal», celebrado del 23 al 25 de octubre de 1979 en el Castillo «Stein», ubicado en las proximidades de Hartenstein (República Democrática Alemana).

Se inicia el tomo con unas consideraciones de F.Winkelmann sobre las actuales tendencias historiográficas, relativas a la historia bizantina de los siglos VIII y IX, cuyo interés fundamenta en pág.11 el autor en los siguientes puntos: a) los vínculos de Bizancio con los árabes, búlgaros, Carlomagno y los poderes de Italia; b) las relaciones de Constantinopla con Roma; y c) la querella iconoclasta. Después de este exordio se divide el libro en tres grandes apartados, que respectivamente se consagran a los problemas socioeconómicos, al análisis de la estructura social y a las cuestiones ideológicas.

A la sección dedicada a la problemática socioeconómica correspon-

den cuatro trabajos. Se debe el primero a J.Irmscher. Se titula «Notas acerca de precios y salarios en el mundo protobizantino». El investigador divide el artículo en dos epígrafes, relativos el uno a los precios y el otro a los salarios. En el de los precios trata de los costes de los terrenos, animales, productos agrícolas, artículos manufacturados y esclavos. En el de los salarios se ocupa de las retribuciones que percibían trabajadores, artesanos, oficiales y funcionarios. A.I.Romančuk estudia, a base fundamentalmente de aportaciones epigráficas y numismáticas, los vínculos de la ciudad de Quersoneso con su «hinterland» a lo largo de los siglos VIII y IX. La ponencia de B.Malich lleva el título «Quien es artesano, no debe ser comerciante — un principio de la vida económica bizantina de los siglos VIII y IX». Por último, H.Köpstein analiza la insurrección de Tomás «el Eslavo» entre 821 y 823, admitiendo en pág.62 esta secuencia cronológica de los hechos: a) el «período minorasiático» en 821; b) el asedio de Constantinopla de diciembre de 821 al mes homónimo de 822; y c) las luchas finales de dicho personaje en el continente europeo hasta octubre de 823, bien que sus secuaces todavía resistieran algunos meses más.

En la parte consagrada al estudio de la estructura social se hallan aportaciones de B.Zástěrová («Los eslavos y la sociedad bizantina en los siglos VIII y IX»), H.Ditten («Eminentes eslavos y búlgaros al servicio de Bizancio de fines del siglo VII a inicios del X») y F.Winkelmann («Dificultades para realizar una prosopografía bizantina de los siglos VIII y IX»). En el apartado de cuestiones ideológicas figuran estos trabajos: «Algunos aspectos dudosos de la ideología iconoclasta» por M.Loos, donde establece el tratadista los lazos de unión de los iconoclastas con los monofisitas, los filósofos paganos y cristianos neoplatónicos y sobre todo con Epifanio de Salamina; «Un escrito poco conocido acerca de la controversia de las imágenes» por H.G.Thümmel, quien atribuye a Focio la paternidad de esa obra en virtud del encabezamiento del *Codex Palatinus 361*; «La querella bizantina de las imágenes y el Occidente de 815 a 825» por G.Haendler; «La herejía de los ἀϑίγγανοι en los siglos VIII y IX y el tema de su supervivencia» por I.-Roschow; y «Relaciones científicas bizantino-arábigas en época de la iconoclastia» por G.Strohmaier.

Este libro es magnífico. Constituye todo él un buen ejemplo de la altura, lograda por la bizantinística en la Unión Soviética, Checoslovaquia y República Democrática Alemana, ya que a esas naciones pertenecen sus autores. Sin embargo, pienso, que lo mejor del volumen se encuentra en pág.178, al estudiar I.Roschow la trayectoria semántica del vocablo «ἀϑίγγανοι» en los escritores bizantinos desde finales del siglo VIII al XIV.

Gonzalo Fernández

H.HUNGER-E. GAMILLSCHEG-D. HARLFINGER *Repertorium der griechischen Kopisten (800-1600)*. 2. Teil. *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Grossbritanniens* (Verlag der Österreichischen Akademia der Wissenschaften, Wien, 1989) A. *Verzeichnis der Kopisten* B. *Paläographischen Charakteristika* C. *Tafeln*.

En 1989 ha visto por fin la luz la segunda parte del *Repertorium* de H.Hunger-E.Gamillscheg-D.Harlfinger, dedicado esta vez a los códices griegos que se encuentran en Francia y, especialmente, en la Bibliothèque Nationale de París.

La primera (Viena 1981) estuvo dedicada a las bibliotecas de Gran Bretaña y Herbert Hunger nos promete para antes de fin de siglo, en el prólogo de esta segunda parte, el *Repertorium* de copistas de las bibliotecas de Roma, incluyendo, por supuesto, la Vaticana. Los autores han optado, pues, por seguir los pasos de A.Turyn, quien dividiera su estudio sobre los manuscritos griegos datados de Italia (ss. XIII y XIV) en dos: los códices *Vaticani* y los del resto de la península. Los autores del *Repertorium* han elegido una futura labor de gran envergadura, pero que será, en mi opinión, menos fructífera —por la precisión y riqueza de los estudios previos de A.Turyn y la exactitud de los catálogos de P.Canart y otros— que la realizable sobre los manuscritos griegos de Leiden o Munich, por no hablar de otras bibliotecas menores de Holanda y Alemania, cuyos catálogos, realmente desfasados, nos dan poca información.

Tanto la primera entrega del *Repertorium* como ésta, la segunda, se presentan divididas en tres volúmenes de los cuales el primero (A) es una lista alfabética de los copistas de manuscritos griegos entre 800 y 1600 de las bibliotecas investigadas, el segundo (B) estudia los rasgos característicos de su escritura y el tercero (C) nos facilita un ejemplo de la mano de cada copista, que puede multiplicarse en el caso de que los escribas utilicen varios tipos de letra.

De los tres tomos el más valioso para el paleógrafo es sin duda el primero (A), confeccionado por E.Gamillscheg y D.Harlfinger, que reúne sobre cada copista una sucinta biografía, nombra a sus colaboradores y nos proporciona una bibliografía sobre su labor; el espacio dedicado a cada escriba se cierra con la lista de manuscritos copiados por él que se encuentran en las bibliotecas estudiadas, así como de las atribuciones erróneas. Los autores no incluyen solamente en su lista los manuscritos suscritos sino también aquéllos otros en los que la mano ha sido identificada. En esta cuestión de las identificaciones, controvertida siempre y especialmente en los copistas de época paleóloga, el *Repertorium*, que, amén de pasar por alto valiosos trabajos sobre los copistas inventariados, comete errores en algunas atribuciones, será con toda

seguridad sometido a revisión por estudiosos de cuya competencia la autora de estas líneas carece.

Los autores parecen haberse acercado a los manuscritos a través de las breves noticias de H.Omont, recogidas en lo que respecta a los copistas por el *Repertorium* de M.Vogel y V.Gardthausen (1909) y completados por innumerables estudios posteriores en los que E.Gamillscheg y D.Harlfinger han participado en gran medida. De todos ellos, sin embargo, Henri Omont inspeccionó, hace aproximadamente un siglo, todos los manuscritos de la Bibliothèque Nationale y los descuidos de su examen sólo podrán ser reparados con un estudio directo de los manuscritos. Un ejemplo: conocemos el nombre de uno de los copistas de los *Par.gr.2998* y *Par.suppl.gr.642* (2A nº 99, pp.57-8), Jorge (identificado por D.Harlfinger como Jorge-Gregorio de Chipre, 1240-1290) gracias a las innovaciones típicas † Χ(ριστ)ὲ βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Γεωργίῳ † que aparecen en el margen superior de algunos folios; esta misma invocación aparece en el *Par.gr.2953* (ff.23v, 40r etc), copiado por Jorge de Chipre, pero Omont no la vio y el códice no ha sido incluído en el *Repertorium*.

Los análisis de escritos del volumen B continúan teniendo un valor limitado, pues H.Hunger se centra en la lámina publicada de cada copista para destacar sus rasgos característicos y el resultado del análisis puede no reflejar la realidad de una escritura que evoluciona (vid. J.Irigoin, *Scriptorium* 37 (1983) 146-147)

En cuanto a las reproducciones de manuscritos del volumen C (que esta vez respeta el tamaño original, a diferencia del *Repertorium* I) sólo podemos lamentar que el número de ejemplos de escrituras disminuya de la primera a la segunda entrega y previsiblemente de la segunda a la tercera, pues los autores remiten a su obra anterior cuando los copistas de nuevo estudiados ya aparecían entre los códices ingleses.

La obra de H.Hunger, E.Gamillscheg y D.Harlfinger resulta, en resumen, un instrumento de valor inapreciable para el progreso de los estudios paleográficos; la última palabra, sin embargo, sobre los manuscritos griegos de Francia, no se ha dicho aún.

Inmaculada Pérez

Marco FANTUZZI, Enrico V. MALTESE, Emmanuele BANFI, *Letterature greca antica, bizantina e neoellenica*, Milán, Garzanti, 1989. Con introducción de Bruno GENTILI. 471 páginas.

La filología moderna tiene entre sus características el culto a la bibliografía que a veces le hace perder de vista el contacto real con su

objeto de estudio primordial, los textos. Cierto es que nadie puede pretender abordar un tema sin estar al corriente de lo que la bibliografía contiene sobre él, pero en esa tarea imprescindible de toda investigación se suele encontrar el escollo de la búsqueda de los datos bibliográficos y de la localización física de los textos. Este problema resulta especialmente grave en algunos temas concretos, y en general para quienes se introducen en las técnicas filológicas. La colección a la que pertenece este libro pretende responder más que a la exhaustividad a la presentación organizada de unas referencias que sirvan de guía para el camino que el filólogo o el lector interesado emprendan en la búsqueda de conocimiento sobre un tema. En la consecución de este objetivo está la razón del modo expositivo que se aleja de la ordenación alfabética de los datos, para distribuirlos en un discurso orientativo que, aunque reducido a su esencia, proporciona comentarios y valoraciones sobre los libros y artículos que recoge. El volumen está destinado a un público italiano, razón por la cual, además de las referencias básicas sobre cada tema, se presta especial atención a la producción italiana, que es abundante e importante en filología clásica, e interesante y creciente en filología bizantina.

Todo esto vale para el volumen en su conjunto, aunque por razones de interés temático no hablaré aquí de la jugosa introducción de Bruno Gentili (»Interpretazioni del testo e storia della cultura»), que reflexiona sobre el concepto de filología y de las principales líneas de interés de la filología clásica actual, ni de la labor titánica de Marco Fantuzzi, sobre cuyas espaldas ha recaído el peso de 340 páginas de saber libresco, organizadas en nueve capítulos según los principales géneros y épocas literarias del griego clásico. Como es comprensible por la sede que acoge esta reseña, mi atención se dirige a las páginas finales del libro.

La sección bizantina, a cargo de Enrico V. Maltese (p. 373-423) está dividida en dos partes, la primera está dedicada a la bizantinísitca y en ella se da noticia de los instrumentos a disposición del bizantinista: manuales de introducción, instrumentos bibliográficos, enciclopedias y obras de consulta general, revistas y obras sobre diversos aspectos de la historia y civilización bizantinas, con especial atención a la Italia bizantina. Se trata de una reseña muy completa sobre los útiles de trabajo, tan sólo se observa alguna ausencia: entre las revistas se echan en falta dos: la que fundaran Adolf M.Hakkert y Peter Wirth en Amsterdam, *Byzantinische Forschungen Internationale Zeitschrift für Byzantinistik*, que comenzó su andadura en 1966 y que ha llegado en 1987 a su volumen 12, y la que publica la Universidad de Santiago de Chile, *Bizantion Nea Hellas*, que apareció en 1970 y ha tenido una periodicidad muy irregular. Entre las obras enciclopédicas, mientras es

mencionado en la p. 376 el trabajo en curso *Lexicon der Byzantinistik*, no se cita el *Oxford Dictionary of Byzantium*, también en estado de confección en Dumbarton Oaks (Washintong), bajo la dirección de Alexander Kazhdan.

La segunda parte se ocupa ya de la civilización literaria de Bizancio y da comienzo con un apartado consagrado a la escuela y el libro y otro a la tradición manuscrita. Al igual que ocurre en la parte dedicada al mundo clásico, la «literatura» es considerada en sentido estricto de producción creativa, razón por la cual la «literatura técnica», médico-científica, de derecho o geográfica no están recogidas (hay bibliografía sobre la geografía bizantina en la p. 386, pero no sobre los textos geográficos bizantinos). La literatura popular tiene reservado un lugar al final, mientras que la literatura en lengua docta se articula en apartados por temas de estudio (obras de historia de la literatura, lengua y métrica, léxicos, colecciones de textos, antologías y monogafías) y por géneros literarios (filosofía, retórica, epistolografía, historiografía, filología y poesía). Cada uno de estos apartados se subdivide en dos (a y b) que contienen, el primero las mejores ediciones de los autores más importantes del género, y el segundo la literatura secundaria sobre ese tema y esos autores. Absurdo sería que nos dedicáramos aquí a comentar ausencias en estos apartados, porque el cometido de guía resumida está perfectamente conseguido.

El libro se cierra con unas pocas páginas (424-430) dedicadas por Emmanuele Banfi a la literatura neogriega. El resumen está reducido a lo esencial, pero preparado tan dignamente que cubre su cometido, sin dejar por ello de provocar el deseo de un tratamiento más detallado.

Sólo empaña la brillantez del volumen la constatación de que en la filología italiana (y en la española es aún más evidente) la filología bizantina es subsidiaria de la filología clásica y la literatura griega moderna es considerada tan sólo un apéndice. Esto es herencia de una concepción de estas disciplinas (afortunadamente parece ir cambiando) que se refleja en la ordenación de la enseñanza universitaria. Esperemos que útiles tan bien preparados como el presente guíen el entusiasmo del público que con frecuencia se le niega a estos estudios.

José A. Ochoa

Eurípides GARANDUDIS *Ἀρχαία καὶ νέα ἑλληνικὴ μετρική*, Università di Padova. Studi Bizantini e Neogreci. Quaderni 21,1989.

El objetivo del presente estudio es presentar una síntesis histórica de la métrica griega bajo el prisma de las relaciones que atañen a la

métrica griega antigua y moderna. Este objetivo ha sido abordado desde un punto de vista muy concreto, la búsqueda y constatación del origen de los versos griegos modernos a partir de los antiguos. Con un rastreo de los manuales de métrica griega, desde principios del s.XIX hasta la actualidad, se pretende confirmar y verificar hasta qué punto la versificación griega moderna tiene relación con la teoría y teminología de la métrica antigua.

Un plano histórico que ve su fin en 1930, año en que circula *η Νεοελληνική μετρική* de Stavros, último manual que merece la pena tener en cuenta y que presenta una descripción conjunta de las formas métricas neohelénicas. El hecho es que a partir de 1930, si bien la poesía del XIX y XX han sido objeto de investigación, si evaluamos los estudios métricos, nos encontramos en un verdadero desierto. La frase de Cavafis «La versificación es la gramática de la poesía» no ha encontrado eco en las líneas de investigación de la métrica griega actual. En cuanto al estudio de la métrica griega falta un intento de sistematización de la teoría y terminología.

El estudio de Garandudis no va a abordar este aspecto, ya que acepta de entrada la terminología métrica dada en los manuales de métrica que él sintetiza, fiel a los esquemas tradicionales. La perspectiva de Garandudis en el enfoque de la métrica es fundamentalmente histórica.

El punto de partida va a ser manual de Jristópulos, *Στιχουργική* (1811) considerado como el primer manual de métrica neohelénica. Durante casi siglo y medio y con epicentro en la llamada escuela romántica (escuela ateniense), que tienen como máximos representantes a Rangavís y Sutsos, el pensamiento métrico neohelénico se ha agotado en torno al falso problema del restablecimiento de los metros clásicos. Este enfoque tradicional se refleja en detalles como la conservación del término «pie», que se repite machaconamente en todos los manuales de métrica neohelénica, que —permítasenos decir—, constituye el ejemplo más llamativo del desconocimiento profundo de la naturaleza de la versificación neohelénica.

La imitación de los metros antiguos concierne al terreno de las traducciones, el teatro y la poesía. En cuanto a las traducciones, Rangavís constituye un compendio de lo que se hizo. Tradujo la *Odisea, Los Persas, Las Nubes, La Paz, Las Aves*... El trímetro yámbico antiguo se sustituye por el dodecasílabo, el tetrámetro trocaico cataléctico se sustituye por el trocaico de 15 sílabas, y el tetrámero yámbico cataléctico por el yámbico de 15 sílabas. También utiliza un verso anapéstico, de 22 sílabas, para sustituir al aristofanio. En el teatro griego moderno la utlización de los versos antiguos es frecuente. El trímero yámbico será

adapatado. Cazarévusa y yambo se convierten en la lengua teatral de la época. Este movimiento tiene como máximos representantes a Sambelios y Vernardakis. Ambos emplean el trímetro, pero la diferencia radica en su empleo: el verso de Sambelios es paroxítono, mientras que el de Vernardakis alterna oxítono y proparaxítono. «Medimos como largas las tónicas y como breves las sílabas átonas». Las Odas de Alceo y Safo sirvieron de ideal imitativo en el terreno de la poesía.

Otras ideas que Garandudis aborda, y merece la pena señalar su acierto, es que existe una correspondencia entre los versos y los géneros literarios: el hexámetro se destina a los poemas épicos, el trímetro a los dramáticos y los metros de la poesía lírica antigua de los líricos. También hace notar que los parámetros ideológicos, en este caso del s.XIX, influyen en las selecciones métricas. Y que elementos como la rima y el endecasílabo denuncian invenciones extranjeras que se apartan del ideal de imitación de los versos antiguos.

Paralelamente a la escuela ateniense, existió la escuela del Heptaneso. El enfoque de los estudiosos de las islas del Heptaneso es radicalmente diferente, ya que predomina la lengua popular y se divulgan versos que tienen su origen en la versificación italiana. Lasjaratos y Melisinós son representantes de una escuela que, a diferencia de la ateniense, se expresan en versos de 13 y 17 sílabas.

Ya en el s.XX, con Palamás y Psijaris, los estudios de métrica abordan la investigación de los fenómenos métricos neohelénicos independientemente de sus relaciones con la métrica antigua. Sus voces se erigen en pro de la liberación de la poesía griega de los severos vínculos de la tradición. La exposición más atrevida es la de Vuteridis (1929), que abandona radicalmente el punto de vista tradicional y fue duramente criticado por sus contemporáneos.

Capítulos aparte están dedicados al problema de la terminología clásica: ¿sustitución o no?, al problema del pie neohelénico, y a la investigación del verso libre. Sin embargo esta *coda* no llega a encontrar respuesta. Se utilizan alegremente conceptos básicos de métrica griega, como son el del *pie* y *metro*, términos que se confunden y de los que se llega a decir que son «un término convencional aceptado por analogía». Se divaga en torno al verso libre (ese verso que según María Krysinska (1880) solían emplear los poetas que escribían en una lengua que no era la suya). No queda claro si para perfilar su naturaleza debemos recurrir o prescindir de la tradición.

Esta obra nos facilita un compendio de la historia de la métrica neohelénica y como tal, debe ser tenida en cuenta en nuestros estudios. Sin embargo debería ser el prolegómeno de un trabajo pendiente, el de la regularización de la terminología y la descripción sistemática de las

formas métricas, que ofreciera nuevas espectativas de renovación, reflejadas en una bibliografía no tan antigua (no deja de ser significativo que la fecha más reciente que se nos da en este trabajo sea 1972). Y es que la métrica no acaba con una herencia del pasado, para aquellos que sentimos el llamamiento de Hörderlin, cuando dijo aquello de «las leyes del espíritu deben de ser métricas».

Alicia Villar

NOTICIAS

EXPEDICIÓN CIENTÍFICA AL MONTE ATOS

Durante los días 9 a 16 de junio tuvo lugar una visita a Grecia de un grupo de especialistas españoles en el campo de la cultura helénica, cuyo objetivo era recorrer los monasterios del Monte Atos.

La visita se efectuó por invitación del Gobierno griego formulada por iniciativa y a través del Embajador de Grecia en Madrid, Señor Economou, dirigida a la Asociación Cultural Hispano-Helénica. En su consecuencia, los participantes en el mencionado viaje fueron los siguientes:

Don Miguel Angel Ochoa Brun, Embajador de España, Director de la Escuela Diplomática y Presidente de la Asociación Cultural Hispano-Helénica.

Don Pedro Bádenas de la Peña, Profesor de Investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Secretario de la Asociación Cultural Hispano-Helénica.

Don Natalio Fernández Marcos, Profesor de Investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Director del Instituto de Filología del mismo Consejo Superior.

Don Javier Arce Martínez, Profesor de Investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Director del Departamento de Historia Antigua y Arqueología del Centro de Estudios Históricos.

Don Javier Faci Lacasta, Catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Barcelona, Campus de Tarragona.

Don Antonio Bravo García, Catedrático de Filología Griega de la Universidad Complutense y Jefe del Departamento de Filología griega de la Facultad de Filología.

Los visitantes españoles fueron atendidos en todo momento por las Autoridades griegas que corrieron con la organización y los gastos de todo el recorrido, manifestando su interés por la expedición y haciendo objeto a sus participantes de toda clase de distinciones. Se expresaron éstas especialmente en la cena ofrecida en Salónica por representantes del Ministerio de Asuntos Exteriores de Atenas y del de la Grecia del

Norte. Concurrieron a la cena autoridades académicas y personalidades intelectuales de Macedonia.

El recorrido del Monte Atos se efectuó mediante la concesión del documento de acceso a aquella República Monástica, el «Diamonitirion», expedido por las autoridades del Monte Santo a petición del Gobierno griego y comprendió la visita a la Epistasía (órgano colegiado que dirige aquel Estado) y a ocho monasterios: el Protaton de Cariés (capital de la República Monástica) y los de Stavronikita, Iviron, Vatopedi, Dionisíu, Grigoríu, Xenofondos y Dojiaríu. En cada uno de ellos el grupo español fue recibido por el Abad y visitó la iglesia, la biblioteca y dependencias del monasterio.

Tuvieron así ocasión de conocer las riquezas artísticas y bibliográficas que aquellos monasterios contienen y que les fueron explicadas y mostradas con el mayor interés, dada su calidad de especialistas en cultura griega y bizantina. Los monjes manifestaron su satisfacción por la visita y los visitantes españoles a su vez su gratitud por la valiosa experiencia.

En el recorrido de aquel territorio, el grupo español fue recibido por su máxima Autoridad, el Protoepistatis, que preside el cuerpo colegiado de la «Sagrada Epistasía». Dicho cargo había sido objeto de elección precisamente en los días de la visita (el uno de junio del calendario juliano allí vigente) por cuyo motivo los expedicionarios españoles tuvieron ocasión de saludar al Protoepistatis saliente y al entrante. En la entrevista con este último, hizo éste entrega al grupo español de dos libros con dedicatoria autógrafa suya para sus Majestades los Reyes de España, a la vez que expresaba el ruego de que se les hiciese llegar un mensaje de personal salutación.

Semana de Grecia moderna

La Escuela Diplomática y la ACHH organizaron entre los días 16 y 20 de octubre un ciclo de conferencias bajo el título «Semana de Grecia Moderna». La semana se desarrolló conforme al siguiente programa:

«La Política exterior actual de Grecia». Excmo. Señor Panayotis Economou, Embajador de Grecia en España.

«La Grecia actual en sus relaciones internacionales: Grecia y los Organismos Internacionales». Yorgos Dimitracópulos.

«Literatura y pensamiento: Aspectos de la cultura griega contemporánea». Pedro Bádenas (CSIC).

«Nacionalismo y europeismo en la ideología política neo-helénica. Aproximación histórica». Y. Hassiotis (Universidad de Salónica).

«Los comienzos de la Legación de España en Atenas». Excmo. Señor D. Miguel Angel Ochoa Brun, Embajador Director de la Escuela Diplomática.

CONFERENCIAS SOBRE EL MONTE ATOS

Por iniciativa de los Amigos de la Residencia de Estudiantes se organizó en la Residencia, en colaboración con la ACHH, la primera parte del amplio ciclo denominado VIAJEROS Y EXPLORADORES, con dos conferencias sobre el Monte Atos.

El día 26 de octubre disertó Antonio Bravo sobre «Monte Atos, Faro de la Ortodoxia. Aspectos de la religiosidad oriental». El día 27 lo hizo Pedro Bádenas con la conferencia, ilustrada con imágenes de la reciente expedición española al Monte Atos, bajo el título «Monte Atos. Historia viva de la civilización bizantina», con la asistencia de SM la Reina de España.

II JORNADAS DE ARTE BIZANTINO

Se celebró en el Oratorio de San Felipe Neri de Alcalá de Henares entre el 30 de noviembre y el 15 de diciembre de 1989 el ciclo de conferencias correspondiente a estas segundas jornadas sobre arte bizantino, organizadas por la Asociación Yaroslav de Artistas del Icono, con la colaboración de la Comunidad de Madrid y el Oratorio de San Felipe Neri. El programa fue como sigue:

«El mosaico bizantino». José Vicente Luna Llopis, profesor de Mosaico del T.E.A.R.

«El iconostasio». Angela Franco Mata, Conservadora-Jefe de la Sección de Arqueología Medieval Cristiana del Museo Arqueológico Nacional.

«Orfebrería bizantina». Mª Luisa Sánchez Alonso-Misol, historiadora.

«Monte Athos (Historia viva de la civilización bizantina)». Pedro Bádenas, profesor de investigación del C.S.I.C.

«El símbolo en la religión». Cleofé Sánchez Montealegre, profesor de Teología Dogmática del Seminario Mayor S. Ildefonso de Toledo.

Se cerró el Simposio con una mesa redonda sobre Arte y Religión.

CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LA FILOLOGÍA MEDIEVAL Y HUMANÍSTICA GRIEGA Y LATINA EN EL SIGLO XX

Se celebró en Roma entre el 11 y el 15 de diciembre de 1989 organizado por el Consiglio Nazionale delle Ricerche y con la participación de la Universidad de Roma «La Sapienza». Las sesiones dedicadas a los balances de los estudios bizantinos de los distintos países tuvieron como participantes a los siguientes oradores:

Alemania: A. HOHLWEG, Francia: B. FLUSIN, Austria: H. HUNGER, Italia: E. FOLIERI, Bélgica y Luxemburgo: A. JACOB, Holanda: W.J. AERTS, Suecia, Noruega, Dinamarca y Finlandia: L. RYDEN, Checoslovaquia: Vl. VAVRINEK, Polonia: O. JUREWICZ, Hungría: Th. OLAJOS, Rumanía: P.S. NASTUREL, Bulgaria: Ax. DZUROVA, Yugoslavia: N. RADOSEVIC, Grecia y Chipre: A. COMINIS, Gran Bretaña y Australia: R. BROWNING, Estados Unidos y Canadá: I. SEVCENKO, España: P. BADENAS, U.R.S.S.: L. FONKIC. Por España participaron también M. DÍAZ y DÍAZ en la sesión de latín medieval y F. RICO en la dedicada a humanismo.

PRIMO SEMINARIO DI STUDI SUI LESSICI TECNICI GRECI E LATINI

Entre los días 8 y 10 de marzo de 1990 se celebró en la ciudad de Messina este simposio patrocinado por la Accademia Peloritana dei Pericolanti y la Università degli Studi di Messina.

El Simposio resultó de alto interés en cuanto a las reflexiones generales sobre las nuevas líneas de trabajo que se debe imponer la lexicografía y en particular la que se dedica a léxico especial de distintos ámbitos de la cultura material y espiritual de la civilización grecolatina.

Entre las ponencias, sólo una tenía como objeto la temática bizantina: José A. OCHOA, «La terminologia del libro nella *Biblioteca* di Fozio».

PREMIO NACIONAL DE TRADUCCIÓN 1990

La traducción al castellano de *La Alexiada* de Ana Comnena, Sevilla 1989, realizada por el Prof. Emilo DÍAZ ROLANDO ha sido galardonada con el Premio Nacional de Traducción Literaria, concedido por el Ministerio de Cultura.

SITUACIÓN DEL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO BIZANTINO

Ha llegado a nuestra revista una carta de Dª Sveltlana Tomekovič, encargada de investigaciones en el C.N.R.S. (París), y dirigida a los Comités Nacionales de Estudios Bizantinos. Se trata de una llamada de atención hacia el estado de abandono, y aun de destrucción consciente, a que se ven sometidos restos de la cultura bizantina (iglesias, pinturas, mosaicos) en ciertas regiones de lo que fue el imperio de Constantinopla.

En documentación adjunta, en efecto, se estudia la situación de tres regiones concretas. Es, en primer lugar, el caso de la región de Kosovo, donde las querellas entre albaneses y serbios, reanimadas en estos últimos años, se vienen saldando con destrucciones en iglesias medievales serbias. En segundo lugar, se trata de la tan discutible y discutida administración turca de la mitad de la isla de Chipre, cuyo desinterés por los restos arqueológicos, y en particular por los cristianos, ha llevado a la exportación fraudulenta de obras de gran importancia, como los mosaicos de la iglesia de Kanakaria.

Pero el caso más preocupante, por su gran extensión, es el del lento deterioro de los restos bizantinos en Anatolia. No nos hallamos, en esta región, con destrucciones brutales por razones políticas: lo más grave es que en la actual Turquía, según se deduce de la comunicación «Protection du patrimoine chrétien en Turquie», de J.-M. y N.Thierry, los dos elementos que más cooperan en la labor destructiva son la desidia local y el vandalismo de los turistas internacionales: la conjunción de intereses campesinos y buscadores de «recuerdos», unida en ocasiones a terremotos y —raras veces— a brotes de fanatismo, están llevando a la destrucción de un riquísimo patrimonio, sobre todo en las regiones de Capadocia y de la Turquía oriental. Sin tomar partido ni buscar responsabilidades nacionales —mal podríamos hacerlo con nuestra tradición patria— sólo nos cumple dejar constancia de ello.

Miguel Angel Elvira